*AUTHOR:*

ALIOTTA, ANTONIO

*TITLE:*

L' "ESTETICA" DEL CROCE E LA CRISI...

*PLACE:*

NAPOLI

*DATE:*

1920

Master Negative #

92-80700-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

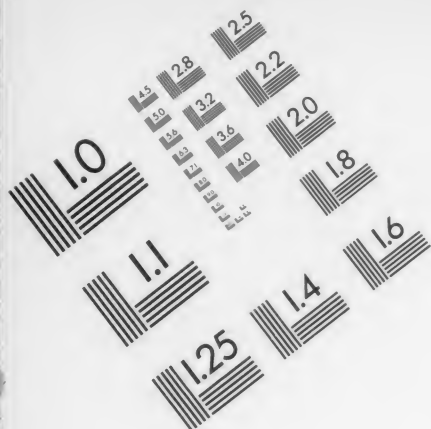
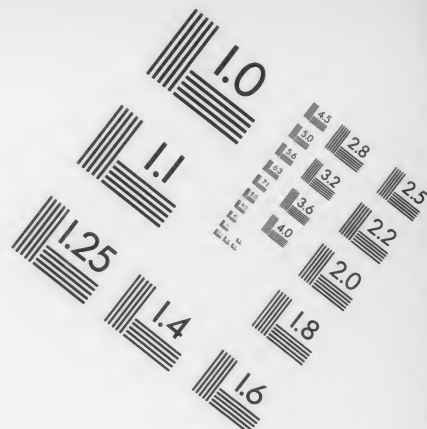
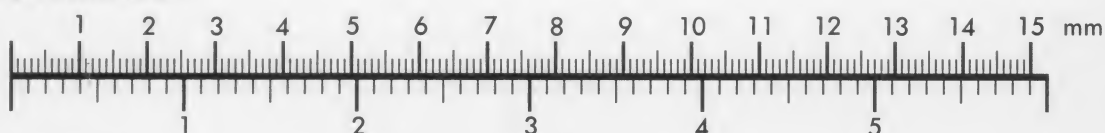
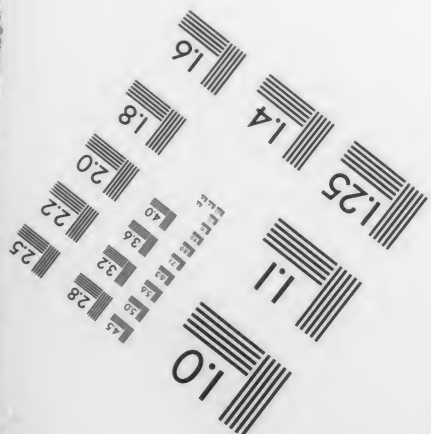
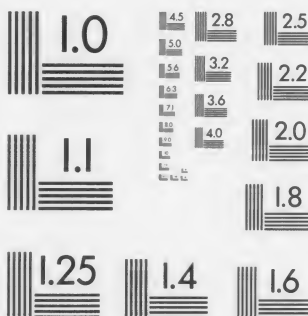
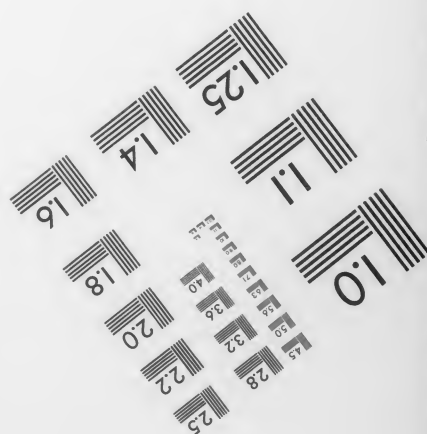
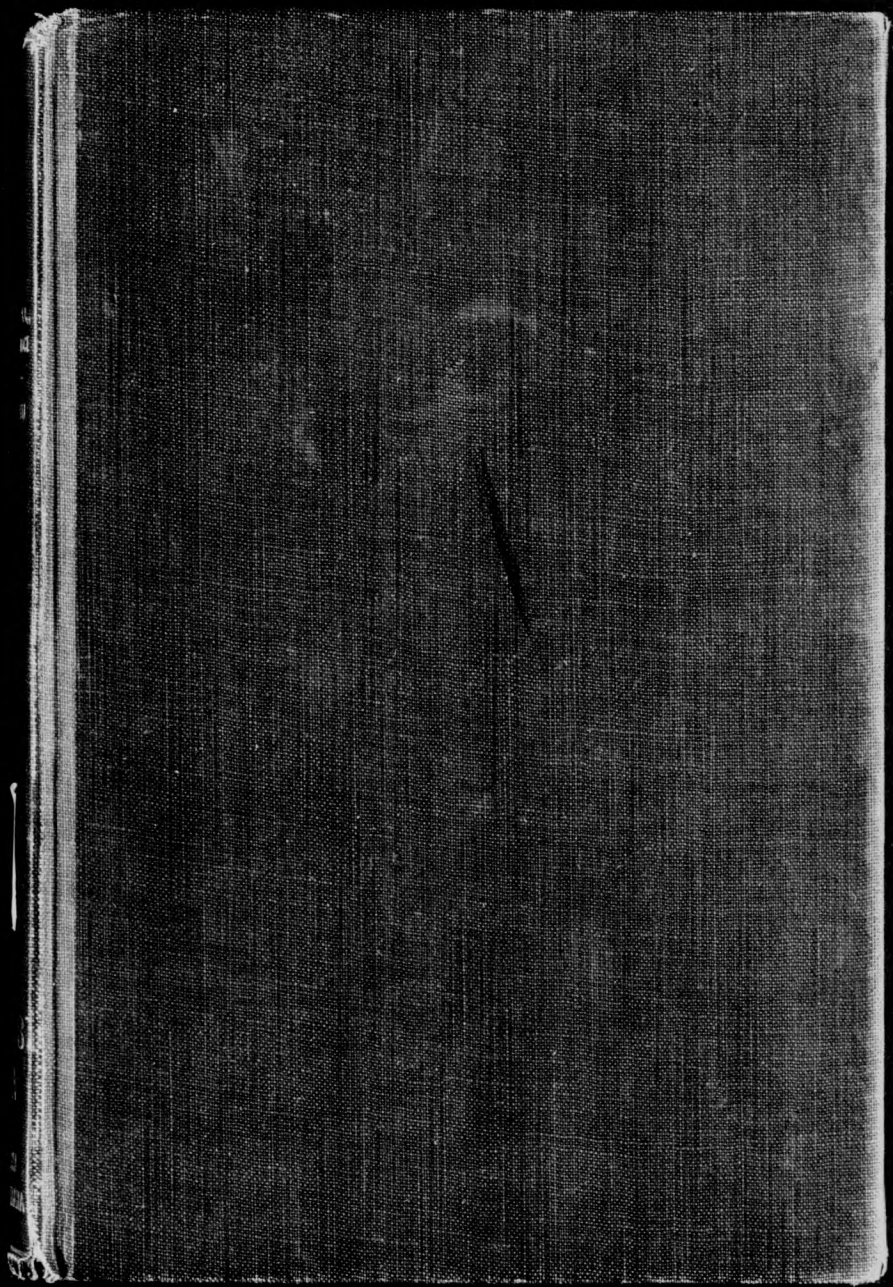
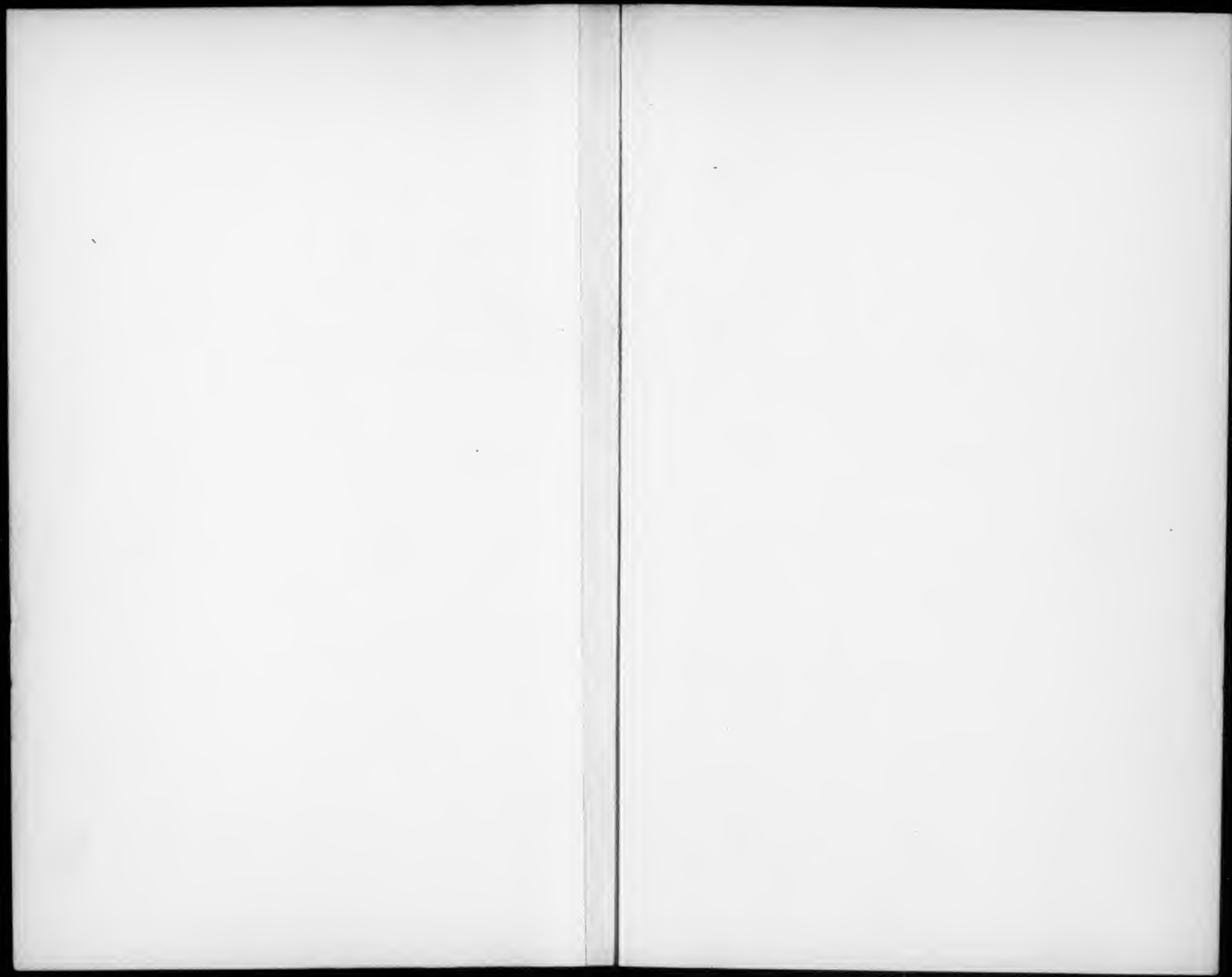
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



Aliotta, Antonio, 1881-
L'"Estetica" del Croce e la crisi dell'idealismo moderno. Napoli, Perrella, 1920.
179 p. 19 cm. (Biblioteca rara... raccolti da Achille Pellizzari. 2. serie. XXVIII-XXXII)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm  REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-29-92  INITIALS JA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

# BIBLIOTECA RARA

XXVIII-XXXII

# BIBLIOTECA RARA

**Volumi pubblicati:**

**SERIE PRIMA**

I. — *Di Braccio Bracci e degli altri poeti nostri odiernissimi. Diceria* di G. T. Gargani, ristampata per cura di Carlo Pellegrini . . . . . . L. 1,25

II-III. — La « *Giunta alla Derrata* » degli « Amici Pedanti », e la *Risposta ai giornalisti fiorentini*, di G. T. Gargani, ristampate per cura di Carlo Pellegrini . . . . . . L. 2,00

IV-V. — *I poemetti cristiani* di Giovanni Pascoli, tradotti da Raffaele De Lorenzis L. 2,00

VI-VII. — *Scritti inediti o rari* di Vittorio Alfieri, trascritti di sui manoscritti laurenziani e pubblicati da Achille Pellizzari . . . . . . . . L. 2,00

VIII-IX. — *Discussioni manzoniane di vari autori* (G. A. Borgese, Gioachino Brognoligo, G. A. Cesareo, Filippo Crispolti, Benedetto Croce, Carlo Déjob, Guido Ferrando, Andrea Gustarelli, Enrico Hauvette, Rodolfo Renier, G. M. Zampini), con *Epilogo semiserio* di Achille Pellizzari . . . . . . . . L. 2,00

X-XI. — G. Chiarini, Luigi Lodi, E. Nencioni, E. Panzacchi, *Alla ricerca della verecondia.* Con *Prefazione* di Emilio Bodrero . . . . . . L. 2,00

XII-XIII. — *Il primo Mefistofele* di Arrigo Boito (1868), ristampato per cura di Michele Risolo . . . . . . L. 2,00

XIV-XV. — *Sermoni, odi ed epodi di Orazio.* Versioni inedite o rare di Giuseppe Chiarini, a cura di Clemente Valacca . L. 2,00

XVI-XVII. — Guido Mazzoni, *Poeti giovani (Marradi, Fleres, Pascarella, Picciola, Cesareo, Salvadori, Ferrari, Pascoli, D'Annunzio). Testimonianze d'un amico.* Con nove ritratti. . L. 2,00

XVIII-XIX. — *Lettere di « Cecco frate » (Francesco Donati)*, a cura di Achille Pellizzari. . . . . . . . L. 2,00

XX. — *Indici della prima serie*, a cura di Michele Risolo . . . . . . . . . L. 1,25

**SERIE SECONDA**

XXI-XXII. — Francesco Crispi, *Poesie e prose letterarie*, a cura di Guido Bustico L. 2,00

XXIII-XXV. — Filippo Crispolti, *Minuzie manzoniane* . . . . . . . . L. 3,00

XXVI-XXVII. — Achille Pellizzari, *Il pensiero e l'arte di Luigi Capuana.* . . L. 2,00

XXVIII-XXXII. — A. Aliotta, *L'« Estetica » del Croce e la crisi dell'idealismo moderno.* L. 5,00

BIBLIOTECA RARA
Testi e documenti di Letteratura, d'Arte e di Storia
raccolti da ACHILLE PELLIZZARI

**SECONDA SERIE**

XXVIII-XXXII

ANTONIO ALIOTTA

# L' "ESTETICA" DEL CROCE
## E LA CRISI DELL'IDEALISMO MODERNO

NAPOLI
SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA

1920

Città di Castello, Società Tipografica « Leonardo da Vinci »



# La conoscenza intuitiva nell' "Estetica,, del Croce. (1)

La funzione estetica, secondo il Croce, non è che un momento della funzione teoretica. « La conoscenza umana ha due forme, è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose ovvero delle loro relazioni; è insomma o produttrice d'immagini o produttrice di concetti » (2). L'intuizione deve considerarsi come una categoria distinta che ci dà la conoscenza delle cose nella loro concretezza e individualità; essa è indipendente dalla conoscenza intellettuale, anzi le serve di fondamento, perchè non è possibile stabilire rapporti tra le cose, se queste non sono prima intuite (3). L'intuizione dunque è lo stadio primitivo, il presupposto necessario d'ogni conoscenza intellettuale; la fantasia può fare a meno dell'intelletto, ma l'in-

(1) Questo saggio fu pubblicato la prima volta a Piacenza nel 1904 per i tipi di Bertola e C. Esso perciò si riferisce alla prima edizione dell'*Estetica* del Croce.

(2) Croce, *L'estetica come scienza dell'espressione*, Palermo, Sandron, 1902, p. 3.

(3) *Op. cit.*, p. 29.

telletto non può fare a meno della fantasia: è questa che trae dal caos della materia sensibile, che è al di fuori dello spirito, i primi individui concreti, una tinta di rosso, un tono puro, un odore, ecc. (1), cioè quei primi elementi senza i quali non sarebbe possibile lo sviluppo della conoscenza umana.

Fermiamoci un po' a esaminare questo momento embrionale del processo intuitivo, che ci fa cogliere nella sua forma più semplice la teoria del Croce. Emmanuele Kant nella sua *Estetica Trascendentale* considera le qualità sensibili come date dal di fuori, cioè come la materia, che l'attività dello spirito elabora nelle forme dello spazio e del tempo e nei superiori ordinamenti delle categorie per trarne la conoscenza delle cose e delle loro relazioni.

Il Croce va ancora più in là estendendo l'attività produttrice anche a questa distinzione primitiva di qualità psichiche, che, secondo il Kant, era un dato, non un prodotto dell'attività spirituale. Al di là di questa è la materia informe che lo spirito non può mai afferrare in sè stessa, in quanto mera materia, e ch'egli possiede soltanto nella forma e per la forma, ma di cui postula il concetto come d'un limite. La materia nella sua astrazione è meccanismo, è passività, è fatto organico che lo spirito umano subisce ma non produce; senza la materia non è possibile alcuna conoscenza e attività umana, ma la mera materia ci dà l'animalità, ciò che nell'uomo è di brutale e d'impulsivo, non il dominio

(1) *Op. cit.*, p. 293. Il Croce pone fra questi anche la durezza e l'impenetrabilità, che non sono qualità semplici, ma percezioni assai complesse, in cui entrano elementi spaziali; l'impenetrabilità anzi più che una percezione è un concetto, perchè implica le intuizioni di due cose e il loro rapporto.



spirituale, che è l'umanità (1). È chiaro che qui il Croce intende la materia in un senso diverso da quello, che le dà il Kant: per il critico della Ragion Pura la materia è il fenomeno psichico della sensazione, non ancora elaborato, ma distinto per qualità; per il Croce invece essa è il limite che noi concepiamo alla libera attività dello spirito, e che non ha per sè preso nessuna individuazione qualitativa. Ora, domandiamo noi, se la materia in se stessa è il caos, privo d'ogni determinazione, che serve solo a eccitare le produzioni dello spirito, come si spiega il carattere di stabilità e universalità della conoscenza? Quella materia caotica, che una volta eccita in me la creazione spirituale del color rosso d'una data intensità, può un'altra volta divenire il punto di partenza d'un' intuizione completamente diversa; lo stesso si dica degli effetti che le impressioni esterne dovrebbero produrre in differenti individui. Pur ammettendo col Croce che le leggi a cui ubbidisce la funzione intuitiva siano identiche in tutti gl' individui, mancherebbe la possibilità di applicarle: un codice di leggi presuppone necessariamente dei casi da contemplare: or come distinguere dei casi se la materia per sè presa al di fuori dello spirito non ha, secondo il Croce, nessun carattere determinato?

Da quello che abbiamo detto parrebbe che tutti i fenomeni psichici, essendo qualitativamente distinti e facendo perciò parte del dominio dello spirito, debbano considerarsi come prodotti della funzione estetica. Niente affatto. Secondo il Croce bisogna escludere dalle intuizioni « le impressioni, le sensazioni, i sentimenti, gl' impulsi, le emozioni, o,

(1) *Op. cit.*, p. 8.

telletto non può fare a meno della fantasia: è questa che trae dal caos della materia sensibile, che è al di fuori dello spirito, i primi individui concreti, una tinta di rosso, un tono puro, un odore, ècc. (1), cioè quei primi elementi senza i quali non sarebbe possibile lo sviluppo della conoscenza umana.

Fermiamoci un po' a esaminare questo momento embrionale del processo intuitivo, che ci fa cogliere nella sua forma più semplice la teoria del Croce. Emmanuele Kant nella sua *Estetica Trascendentale* considera le qualità sensibili come date dal di fuori, cioè come la materia, che l'attività dello spirito elabora nelle forme dello spazio e del tempo e nei superiori ordinamenti delle categorie per trarne la conoscenza delle cose e delle loro relazioni.

Il Croce va ancora più in là estendendo l'attività produttrice anche a questa distinzione primitiva di qualità psichiche, che, secondo il Kant, era un dato, non un prodotto dell'attività spirituale. Al di là di questa è la materia informe che lo spirito non può mai afferrare in sè stessa, in quanto mera materia, e ch'egli possiede soltanto nella forma e per la forma, ma di cui postula il concetto come d'un limite. La materia nella sua astrazione è meccanismo, è passività, è fatto organico che lo spirito umano subisce ma non produce; senza la materia non è possibile alcuna conoscenza e attività umana, ma la mera materia ci dà l'animalità, ciò che nell'uomo è di brutale e d'impulsivo, non il dominio

(1) *Op. cit.*, p. 293. Il Croce pone fra questi anche la durezza e l'impenetrabilità, che non sono qualità semplici, ma percezioni assai complesse, in cui entrano elementi spaziali; l'impenetrabilità anzi più che una percezione è un concetto, perchè implica le intuizioni di due cose e il loro rapporto.



spirituale, che è l'umanità (1). È chiaro che qui il Croce intende la materia in un senso diverso da quello, che le dà il Kant: per il critico della Ragion Pura la materia è il fenomeno psichico della sensazione, non ancora elaborato, ma distinto per qualità; per il Croce invece essa è il limite che noi concepiamo alla libera attività dello spirito, e che non ha per sè preso nessuna individuazione qualitativa. Ora, domandiamo noi, se la materia in se stessa è il caos, privo d'ogni determinazione, che serve solo a eccitare le produzioni dello spirito, come si spiega il carattere di stabilità e universalità della conoscenza? Quella materia caotica, che una volta eccita in me la creazione spirituale del color rosso d'una data intensità, può un'altra volta divenire il punto di partenza d'un' intuizione completamente diversa; lo stesso si dica degli effetti che le impressioni esterne dovrebbero produrre in differenti individui. Pur ammettendo col Croce che le leggi a cui ubbidisce la funzione intuitiva siano identiche in tutti gl' individui, mancherebbe la possibilità di applicarle: un codice di leggi presuppone necessariamente dei casi da contemplare: or come distinguere dei casi se la materia per sè presa al di fuori dello spirito non ha, secondo il Croce, nessun carattere determinato?

Da quello che abbiamo detto parrebbe che tutti i fenomeni psichici, essendo qualitativamente distinti e facendo perciò parte del dominio dello spirito, debbano considerarsi come prodotti della funzione estetica. Niente affatto. Secondo il Croce bisogna escludere dalle intuizioni « le impressioni, le sensazioni, i sentimenti, gl' impulsi, le emozioni, o,

(1) *Op. cit.*, p. 8.

come altro si chiami, ciò che è al di qua dello spirito, non assimilato dall' uomo, postulato per comodo di espressione, ma effettivamente inesistente, se l'esistere è anch'esso un fatto dello spirito.... L'intuizione o rappresentazione si distingue da ciò che si sente o subisce, dalla materia psichica, come forma „ (1). Ma le sensazioni, le impressioni, i sentimenti, gl'impulsi, le emozioni sono o no qualità psichiche diverse? Può esservi o no differenza di qualità senza l'attività dello spirito, senza l'intuizione, senza la forma? Esistono fenomeni psichici al di fuori dello spirito? Che cosa è mai questa materia psichica informe che si postula per comodo di espressione? La paura, la collera, il piacere, il dolore e tutto il resto che è sentito, in quanto è sentito dallo spirito, non può esser fuori di esso. Il Croce bisogna che si decida: o esistono dei fatti psichici qualitativamente diversi anche al di fuori del dominio dell' intuizione, ma inerenti tuttavia allo spirito, e allora non si può più parlare di materia psichica informe: le emozioni di paura, d'ira, di tristezza, come le sensazioni di rosso, di azzurro di salato, di amaro, sono già qualità differenti (e non potrebbero essere psichiche, cioè sentite dallo spirito, se non fossero tali) senza che intervenga la funzione intuitiva a caratterizzarle; o non può esistere nessuna qualità psichica, che non sia il prodotto dell'attività spirituale, e allora le emozioni, gl'impulsi, i sentimenti, le sensazioni sono il risultato della funzione intuitiva, e nulla di psichico c'è fuori di essa.

Il Croce, trovandosi di fronte a questo dilemma, non sceglierebbe certo quest'ultima alternativa, per-

(1) *Op. cit.*, p. 14.



chè egli insiste nel distinguere ciò che è attività dello spirito da ciò che è passività, ciò che è semplicemente sentito da ciò che è intuito: altro è provare un' emozione, altro è intuirla ed esprimerla esteticamente; l'intuizione non va confusa coll'introspezione che ci rivela il fatto psichico naturale nella sua immediatezza soggettiva. Non resta dunque che optare per la prima alternativa, sacrificando quella materia psichica, quel caos al di fuori dello spirito, da cui esso trarrebbe, come il Dio della Genesi, tutto il mondo delle sue conoscenze, e che è un non senso dal punto di vista psicologico e gnoseologico. Tutto ciò che entra nell'anima e diviene fatto psichico non può non assumere una forma determinata; la distinzione tra attività e passività dello spirito va ormai lasciata alla vecchia psicologia: lo spirito è sempre attivo anche nella più semplice sensazione, nel più semplice sentimento. Una materia sensoriale staccata dalla forma non è concepibile; la separazione recisa dell'*Estetica Trascendentale* di Kant, che il Croce esagera ancor più, togliendo al materiale sensibile ogni carattere di qualità specifica, s'è ormai dimostrata insufficiente: i più autorevoli psicologi moderni (1) non solo riconoscono alle sensazioni le loro qualità individuali, ma anche quei caratteri d'intensità, di spazialità e di temporalità che ne rendono possibili i superiori ordinamenti nel processo della conoscenza.

Posto dunque che il fenomeno psichico debba distinguersi dalla sua intuizione o espressione, può la funzione intuitiva conservare il carattere di

(1) Cito fra questi James, Baldwin, Stumpf, Külpe, Sully, Jodl, De Sarlo, Ziehen, Ward, Titchener.

presupposto necessario d'ogni conoscenza che il Croce vuole attribuirle? E, prima d'ogni altro, non è evidente che può esistere una conoscenza immediata dell'individuale concreto anche senza la funzione intuitiva? Le sensazioni infatti, i sentimenti, le emozioni, gl'impulsi che io provo in me stesso, che sono da me immediatamente appresi, non son forse altrettanti individui concreti, da me sperimentati e conosciuti? La funzione intuitiva non è ancora intervenuta ed è inutile che intervenga: lo spirito, in quanto vive quella data emozione, ne ha preso possesso; dal punto di vista conoscitivo può dichiararsi soddisfatto: l'emozione nella sua individualità concreta è quella che egli prova. Se in un momento posteriore cerca d'intuirla esteticamente e di esprimerla in un modo diverso, pur conservandole il carattere d'un individuo concreto (se la riproduce allo stesso modo si ha la rievocazione mnemonica dell'emozione, non il fatto estetico), ciò è qualche cosa di aggiunto alla semplice conoscenza dell'individuale ed oltrepassa i limiti della funzione teoretica.

Se risaliamo dalla sensazione ai superiori processi psichici la cosa non muta aspetto. La percezione non differisce dalla sensazione se non in quanto l'individuo concreto che prima era immediatamente appreso, ora è posto di fronte al soggetto e considerato come qualche cosa che sta al di fuori, come qualche cosa di oggettivo (1); e

(1) Lo ammettiamo per comodità di discussione; ma in realtà non esiste uno stadio dello sviluppo psichico in cui la sensazione non sia sentita, come qualcosa che ci sta di fronte, che è. La sensazione come puro stato soggettivo, è un'astrazione; in realtà è sempre una percezione per quanto rudimentale.



questo passaggio dalla sensazione alla percezione si fa stabilendo rapporti tra i fenomeni psichici che prima erano solo immediatamente vissuti; è opera dell'intelletto. La fantasia, che dovrebbe darci l'individuo concreto, non è necessaria qui, come non era necessaria nella sensazione; ci troviamo sempre dinanzi allo stesso dilemma: o la produzione delle qualità psichiche individuali è dovuta alla fantasia, e allora tutti i fenomeni psichici sono fatti estetici, il che contraddice alla comune esperienza ed è recisamente escluso dal Croce; o la produzione delle qualità psichiche individuali, semplici o complesse (sensazioni, percezioni, sentimenti, ecc.), non è opera della fantasia, e può esistere una conoscenza dell'individuale concreto senza l'intuizione estetica.

Il Croce potrebbe osservarmi: ma tra la sensazione e la percezione c'è differenza: nella sensazione l'individuo è dato, qui invece l'individuo è creato dall'attività sintetica della coscienza. Va benissimo; e io potrei allora dimostrargli, che quest'attività sintetica interviene anche nell'emozione, che egli vuol relegata fuori del campo della funzione intuitiva; non solo, ma che il rapporto, come fatto psichico, è anch'esso un individuo non meno concreto della sensazione e della percezione, ed è un prodotto della stessa attività sintetica della coscienza. L'analisi logica potrà scoprire nel rapporto i due termini concreti e la loro relazione astratta, ma psicologicamente i due termini e la loro relazione formano un tutto solo, un individuo non meno concreto della percezione. Del resto anche nella percezione per trovare la concretezza e l'individualità bisogna ridursi al punto di vista soggettivo, all'apprensione immediata; la percezione psicologicamente (come fatto dello spirito) è un

individuo, ma analizzato dal punto di vista logico è un sistema di rapporti.

Il Croce, per dimostrare la priorità della conoscenza intuitiva sull'intellettuale, afferma che i rapporti non si potrebbero cogliere, se prima non fossero intuite le cose, fra cui la relazione intercede. Ma ciò è soltanto vero quando per cose s'intendano le sensazioni, perchè senza di queste non si potrebbe avere nessuna percezione di rapporti, mancando gli elementi costitutivi; però in questo caso non interviene la conoscenza intuitiva, come abbiamo già ammesso escludendo la prima alternativa del dilemma. Se per cose invece, bisogna intendere gli oggetti di percezioni complesse, si può dimostrare il contrario, cioè che la conoscenza delle cose è posteriore a quella dei rapporti. Infatti nessuna cosa potrebbe esser percepita ove non si ponessero rapporti tra diverse sensazioni. Questo fiume, questo lago, questo rigagnolo, questa pioggia, questo bicchier d'acqua, che il Croce cita come esempi d'intuizioni, implicano un complesso sistema di rapporti, che noi poniamo nell'atto della percezione, pur senza rendercene conto. Analizziamo un po' la percezione di *questo bicchiere:* considerandolo indipendente da me che lo percepisco ho già posto il primo rapporto; le sensazioni attuali che mi vengono dal bicchiere sono distinte dai miei stati soggettivi (rapporti di differenza); le qualità sensoriali di liscio (sensazioni tattili), di bianco trasparente (sensazioni visive), di forma cilindrica (complesso di rapporti spaziali) vengono a raggrupparsi (rapporto di coesistenza) intorno a un nucleo centrale, cioè alla resistenza (senso muscolare) caratteristica delle cose materiali, con un sistema di rapporti d'inerenza.

Son d'accordo col Croce che l'impressione d'un



chiaro di luna ritratto da un pittore; il contorno d'un paese delineato da un cartografo; un motivo musicale tenero o energico; le parole d'una lirica sospirosa o quelle con le quali chiediamo, comandiamo e ci lamentiamo nella vita ordinaria, possono ben esser tutti fatti intuitivi senza l'ombra di riferimento intellettuale (1), quando per fatto intuitivo s'intenda la contemplazione estetica; similmente non c'è dubbio che una tinta di cielo e una tinta di sentimento, un *ahi!* di dolore e uno slancio di volontà obbiettivati nella coscienza sono intuizioni che noi possediamo e dove nulla è formato nello spazio e nel tempo; e che senza un atto di riflessione che interrompa la contemplazione non ci accorgiamo dello spazio innanzi a un ritratto, o magari innanzi a un paesaggio (2). Ciò è vero se la contemplazione estetica o intuizione si distingue dalla percezione, se contemplando l'opera d'arte non mi propongo di conoscerla come una cosa individuale, di rilevarne il carattere, ma cerco di riviverla in me, di riprodurre nell'anima mia quell'intimo processo di creazione in cui sta tutto il mistero dell'arte. Altro è percepire un quadro, altro è contemplarlo esteticamente: la percezione è bensì il presupposto della contemplazione, perchè non si potrebbe contemplare l'oggetto senza averlo prima percepito, ma è un momento diverso dello spirito. La contemplazione può fare a meno dei rapporti e dei riferimenti intellettuali, nel senso che questi non ne sono una parte costitutiva; ma la percezione come qualsiasi conoscenza dell'individuale, concreto, che non sia un fatto psichico immediatamente vissuto (sen-

(1) *Op. cit.*, p. 4
(2) *Op. cit.*, p. 7.

sazione, sentimento, etc.), non solo non può farne a meno, ma svanisce quando si tolgano quei rapporti che ne formano l'impalcatura. Provatevi a levare dal bicchiere le relazioni di oggetto a soggetto, di coesistenza, d'inerenza, e i complessi rapporti spaziali: la cosa concreta si dissolverà in un pulviscolo di sensazioni. Certo, nel momento della percezione non abbiamo coscienza di porre quei rapporti; ma ciò non vuol dire che l'intelletto con le sue relazioni non operi in noi e che la sua funzione non sia necessaria nel costruire le cose concrete. Quando questi rapporti diventano coscienti la percezione si trasforma nel concetto della cosa; ma evidentemente non è necessario giungere a questo stadio riflesso per dire che l'intelletto agisce. La conoscenza dell'individuale come individuo (esclusa l'esperienza immediata del fatto psichico) risulta da un sistema di rapporti allo stesso modo della conoscenza dell'universale: entrambi sono opera dell'intelletto; però, mentre nella percezione i rapporti formano un tutto solo coi termini, e le qualità non si distinguono dalla cosa concreta, nel concetto, che è opera di riflessione, i rapporti vengono ad essere sottolineati e le qualità si staccano dalla cosa. È appunto ciò che noi abbiamo fatto analizzando la percezione di bicchiere, per rendere espliciti quei rapporti che prima erano soltanto impliciti. La costruzione della cosa e la sua conoscenza come individuo non sarebbe dunque possibile senza l'opera dell'intelletto; la fantasia non agisce affatto e non deve confondersi con l'attività sintetica della coscienza, che dalle qualità sensoriali trae l'unità superiore della percezione, perchè in tal caso anche i rapporti, come qualità psichiche individuali, sarebbero un prodotto della fantasia, mentre il Croce li attribuisce alla funzione intellettiva. L'intuizione



artistica è qualche cosa di aggiunto alla semplice percezione, è un atteggiamento che lo spirito prende dinanzi alle cose diverso dall'atteggiamento conoscitivo.

Il Croce stesso, dopo aver sostenuto il paradosso che ogni percezione è un'intuizione estetica, non ne trae tutte le conseguenze, e, mettendosi dal punto di vista del comune concetto dell'arte, si vede costretto a fare alcune restrizioni, come quando soggiunge che le allucinazioni non entrano nel calmo dominio dell'intuizione artistica (1). Ma, come fatto spirituale, l'allucinazione non si distingue per nulla dalla percezione; la differenza è solo estrinseca: la mancanza dell'oggetto reale non può fare escludere l'allucinazione dal campo dell'intuizione, perchè (il Croce stesso lo sostiene) la differenza tra realtà e non realtà delle immagini non è essenziale nella funzione intuitiva (2). Sicchè il Croce per mantenersi coerente alla sua teoria dovrebbe concedere anche che ogni allucinazione è un'intuizione artistica: gl'isterici da tal punto di vista sarebbero tutti grandi pittori, poeti e musicisti, e il Lombroso non troverebbe nulla da ridirci. Nè vale la scappatoia a cui ricorre sempre il Croce in questi casi, considerando tutto ciò che non può rientrare nella categoria della funzione estetica, come qualche cosa che è al di fuori del dominio dello spirito, come una passività informe, di cui le spirito non ha preso possesso. O per spirito s'intende l'anima nel suo complesso, che abbraccia tutti i fenomeni psichici; o s'intende solo l'attività formatrice, e allora tutte le qualità psichiche che hanno una

---

(1) *Op. cit.*, p. 20.
(2) *Op. cit.*, p. 6.

forma determinata, che costituiscono individualità concrete, debbono aver ricevuto l'impronta dello spirito, perchè al di fuori di questo (il Croce lo ripete parecchie volte) non esiste che la materia psichica informe. Non si possono distinguere alcune immagini e rappresentazioni di cui lo spirito ha preso possesso, ed altre che gli rimangono estranee: tutte le immagini (e con esse le allucinazioni), avendo una forma determinata, sono il prodotto dell'attività spirituale, della funzione intuitiva. Il Croce su questo punto fa alcune riserve e limitazioni, e rimette al solito in campo la sua teoria dell'attività e della passività, della forma e della materia, che abbiamo già discussa a proposito delle sensazioni. Ma non è possibile tenere questa via di mezzo: o non vi può essere conoscenza dell'individuale concreto senza l'intuizione estetica, e allora i fatti psichici che hanno una qualità ben determinata e ci dànno perciò la conoscenza di altrettanti individui (percezioni, emozioni, immagini, allucinazioni, etc.) sono tutti intuizioni estetiche; o alcuni debbono essere esclusi, come le emozioni e le allucinazioni, e allora vi può essere una conoscenza dell'individuale concreto senza intuizione estetica, cioè è falsa la teoria del Croce. Nel momento che proviamo un'emozione ne abbiamo o no una conoscenza immediata? L'emozione è o no un individuo concreto? In che l'allucinazione d'un albero si distingue dalla percezione dello stesso albero? Perchè nell'un caso dovremmo avere la conoscenza d'un individuo e una presa di possesso da parte dello spirito, nell'altro no?

Il Croce indica un modo sicuro per distinguere la vera rappresentazione da ciò che è inferiore; quel fatto spirituale dal fatto psichico o naturale: ogni vera intuizione è rappresentazione insieme ed



espressione. Ciò che non s'obbiettiva in un'espressione non è intuizione o rappresentazione, ma sensazione o naturalità. Lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo. L'attività intuitiva tanto intuisce, quanto esprime.

Ora se l'espressione deve intendersi in senso generale, ogni fenomeno psichico esprime adeguatamente sè stesso; l'allucinazione è non solo intuizione, ma anche espressione completa dell'individuale: lo stesso si dica dell'emozione. Donde la conclusione, a cui siamo più volte venuti, portando alle ultime conseguenze la teoria del Croce, che ogni fatto psichico è un'intuizione estetica. La distinzione tra fatto psichico e fatto spirituale, lo ripetiamo ancora una volta, per noi non ha senso; al di fuori dello spirito non esistono che oggetti fisici, il resto è dentro lo spirito, che nulla subisce passivamente: nella più semplice sensazione si ha da un lato l'azione esterna, dall'altro l'attività dello spirito. Il Croce, pur identificando l'intuizione estetica con l'attività formatrice degl'individui concreti, ne esclude, non si sa perchè, alcuni fenomeni, che non meno degli altri ne ricevono l'impronta. Quella materia psichica informe, di cui parla il Croce, non esiste; tutto ciò che è psichico è già formato: un fatto psichico, che non sia una qualità, che non abbia un carattere proprio, non solo non ci può essere rivelato dalla coscienza, ma neppure si può concepire. Sono forse materia informe le emozioni, le allucinazioni, i sentimenti, gl'impulsi? Questi fatti psichici son postulati soltanto per comodo di espressione? Ma se essi, ed essi soltanto, mi sono rivelati dall'introspezione; se al di fuori di essi io non colgo altro dentro di me? L'attività, la forma, la funzione dello spirito, lo spirito come spirito non si rivelano internamente; ma li argo-

mentiamo dagli effetti, dalle modificazioni nel corso di quei fenomeni che appariscono alla luce della coscienza. Non è niente affatto vero che la genialità intuitiva o artistica, come ogni forma di attività umana, è sempre cosciente; altrimenti sarebbe cieco meccanismo (1). L'atto dell'intuire come tale sfugge alla coscienza; ciò che noi cogliamo immediatamente in noi stessi è il prodotto dell' intuizione, è l'immagine, a cui siamo pervenuti e che nel caso particolare del fatto estetico ci si presenta accompagnata da sentimenti caratteristici; ma l'immagine da un lato, i sentimenti dall'altro son tutti fenomeni psichici, per quanto prodotti dall'attività dello spirito. Nè so capire perchè dovrebbe essere meccanismo tutto ciò che non si rivela alla coscienza; a meno che questa non si voglia identificare con lo spirito: identificazione che apparirà arbitraria quando si pensi che, mentre la coscienza è in continua evoluzione e si trasforma sempre, l'attività formatrice dello spirito rimane eguale a sè stessa; e può agire ed agisce infatti, anche quando non ne siamo coscienti, come è manifesto nel bambino di pochi mesi, che ha uno spirito attivo, pur non avendo coscienza della sua personalità. Tutte le funzioni dell'anima nella loro spontaneità naturale non sono affatto coscienti: lo divengono solo in uno stadio superiore di sviluppo con la riflessione. Ci accorgiamo tanto poco delle nostre funzioni mentali, che ci illudiamo talvolta di subire passivamente, quando in realtà lo spirito nostro è attivo; e il Croce non cade forse anch'egli in questa illusione quando nega l'attività spirituale nell'emozione, nell'allucinazione, nell'impulso? Altro

(1) *Op. cit.*, p. 18.



è l'azione reale dello spirito, altro è averne coscienza: l'una cosa può esistere benissimo senza l'altra. È innegabile che nella funzione teoretica l'anima nostra è attiva; ch'essa pur traendo le suggestioni dall'esperienza crea secondo le sue intime leggi la rappresentazione del mondo esterno; ma intanto nella coscienza immediatamente ci pare, come se questa rappresentazione ci venisse di fuori bella e formata, senza che noi ci mettessimo nulla di nostro. Siamo attivi e non abbiamo coscienza della nostra attività; e quanto c'è voluto perchè ne acquistassimo conoscenza (non esperienza immediata) con la riflessione! Quanti secoli di speculazione filosofica sono stati necessari perchè la nostra illusione si dissipasse nel pensiero riflesso, non nella coscienza immediata, dove rimane e rimarrà sempre indelebile! E in alcuni pensatori non vive essa ancora? Come ben nota il Croce, purtroppo « è curioso e caratteristico della condizione dei nostri tempi che proprio questa forma, l'attività dello spirito, ciò che è noi stessi, venga facilmente ignorato o negato ». E non sarebbe dimenticato e negato così facilmente se ne avessimo immediata esperienza, se cogliessimo viva nella sua funzione questa creatrice attività dell'anima umana, allo stesso modo che osserviamo obbiettivamente le funzioni del corpo. La funzione estetica, come tutte le altre funzioni dello spirito, è incosciente: sa forse l'artista per quale intimo processo la sua fantasia è giunta a una data espressione? Sa di creare, ma non sa come crea; le creature dell'arte balzano viventi dalla sua fantasia ed egli le contempla pieno di stupore, quasi meravigliandosi della segreta potenza del suo genio, che ha compiuto il portento. L'attività formatrice è poi costruita partendo dal risultato con una delle solite ipostasi, tanto comuni nei fatti dello spirito, quando

vogliamo renderci conto del prodursi di quella data espressione; è concepita, non colta immediatamente in noi stessi. Se dunque qualcosa si postula è proprio lo spirito con la sua attività, non le qualità psichiche (sensazioni, sentimenti, immagini, emozioni, impulsi, etc.) che sole ci appariscono alla coscienza. Nè si può fare tra essi quella differenza che il Croce vorrebbe: i fenomeni psichici son tutti nel dominio dell'attività spirituale, ci dànno tutti la conoscenza immediata d'individui concreti (o di oggetti esterni o di se stessi) e sono nello stesso tempo intuizioni ed espressioni. Ecco la conseguenza, a cui logicamente conduce la teoria del Croce e che contrasta con la nostra esperienza estetica. Il fatto che noi proviamo un'emozione, che abbiamo una percezione o un'immagine non ha nulla da vedere con la creazione e la contemplazione estetica. Nè l'emozione soltanto deve distinguersi dall'intuizione estetica che possiamo averne, ma anche la percezione e l'immagine. Perchè attribuire a queste ultime ciò che si nega all'emozione? Forse perchè in essa è più evidente la debolezza della teoria che fa dell'intuizione estetica la conoscenza dell'individuale concreto?

Quando si spinge più oltre l'analisi, si scorge subito che la percezione e l'immagine non possono confondersi con l'intuizione o espressione estetica; mettendo da parte la percezione, di cui abbiamo già discusso, guardiamo un po' l'immagine. Il Croce ponendo le rappresentazioni nella categoria delle intuizioni e distinguendo solo empiricamente per la loro estensione e completezza le rappresentazioni estetiche dalle immagini comuni (1), finisce

(1) *Op. cit.*, p. 15.



col confondere la potenza espressiva con la chiarezza e distinzione delle immagini. Il mondo che noi intuiamo ordinariamente, egli dice, è poca cosa e consiste in piccole espressioni che si fanno via via maggiori e più ampie solo con la crescente concentrazione spirituale in dati momenti (1). Anche del nostro più intimo amico che ci sta accanto tutti i giorni e tutte le ore non possediamo intuitivamente se non qualche tratto appena della fisonomia che ce lo fa distinguere dagli altri. Il pittore è pittore perchè vede ciò che altri sente solo o intravede, ma non vede (2). Chi si fa illusione sulla ricchezza dei suoi pensieri e delle sue immagini è ricondotto alla realtà allorchè è costretto ad attraversare il ponte dell'asino dell'espressione. Il Croce, identificando l'intuizione dell'artista con la sua facoltà di rappresentarsi le cose individuali in modo più chiaro e completo, mostra d'ignorare le ricerche sui vari tipi d'immaginazione, compiute dal Galton e da altri psicologi moderni. La chiarezza e vivacità delle immagini non dipende niente affatto dall'attitudine estetica dell'individuo, ma dal suo tipo d'immaginazione. Vi sono alcuni soggetti in cui le rappresentazioni visive son così chiare e complesse da eguagliare quasi in vivacità le percezioni: son questi i cosiddetti tipi visivi; altri invece che non riescono a rappresentarsi se non in modo schematico le cose e le scene vedute, hanno in compenso chiarissime e distinte le immagini uditive o le rappresentazioni muscolari dei movimenti. Una persona di tipo visivo non solo riesce a rappresentarsi nel modo più chiaro e completo la fisonomia dell'amico

(1) *Op. cit.*, p. 12.
(2) *Op. cit.*, p. 13.

che vede tutti i giorni, ma conserva l'immagine distinta anche d'individui che ha visto una sola volta: nè perciò diremo ch'egli è un pittore. D'altra parte non è niente affatto necessario che un pittore sia di tipo visivo, ed abbia immagini più chiare e complete degli altri uomini: non bastano forse pochi tratti di lapis per darci un capolavoro, per rivelare un'artista? L'immagine d'un pittore che non sia proprio di tipo visivo, per quanto schematica e costituita da pochi tratti, può essere un'opera d'arte, mentre la rappresentazione mentale più vivace e completa d'un individuo eminentemente visivo, che non sia un artista, sarà sempre un'immagine che gli dà la conoscenza d'un individuo concreto, ma con l'estetica non ha nulla da vedere. In molti casi si ha una coincidenza delle due attitudini, ma ciò non vuol dire che l'una debba identificarsi con l'altra. Il Croce potrebbe addurmi parecchi esempi di pittori che ebbero una meravigliosa facoltà di visualizzare; come quell' artista inglese, citato dal Vigan, che, dopo aver guardato attentamente per una mezz'ora il modello schizzando di tempo in tempo i suoi tratti, metteva da parte la tela, e passava a una altra persona; se volea continuare il primo ritratto « prendeva l'uomo nella sua anima e lo metteva sulla sedia, dove lo vedea così distintamente, come se vi fosse in realtà, e forse anche con colori più netti e più vivaci. Guardava di tanto in tanto la figura immaginaria e si metteva a dipingere; sospendeva il lavoro per esaminare la posa, come se l'originale gli stesse effettivamente davanti, e tutte le volte che rivolgeva lo sguardo alla sedia vedeva l'individuo ». Nè il caso è isolato: Orazio Vernet e Gustavo Dorè possedevano la stessa facoltà di riprodurre a memoria un ritratto; e il Taine riporta l'esempio d'un



pittore che a memoria e senza l'aiuto di nessuna fotografia copiò il *Martirio di S. Pietro* del Rubens con un'imitazione così perfetta, che, mettendo i due quadri l'uno accanto all'altro, ci sarebbe voluta molta attenzione per distinguere la copia dall'originale. Questo potere di rappresentazione è descritto con molta vivacità da un pittore, Enrico Regnault, morto soldato in Africa: « Quando di ritorno a Parigi vorrò veder chiaramente, non avrò che a chiudere gli occhi; e allora Mori, Fellah, Hindu, colossi di granito, elefanti di marmo bianco, palazzi incantati pieni d'oro, laghi di lapislazuli, città di diamente, tutto l'Oriente m'apparirà di nuovo ». Raffaello, secondo Abercrombie, vedeva davanti a sè il quadro della *Trasfigurazione* prima di dipingerlo. Michelangelo restava intere giornate a guardare in aria, dove vedea riflettersi l'immagine della sua cupola gigantesca. Il celebre pittore inglese Martin vedeva come in una vera allucinazione i quadri, di cui avea appena meditato il piano e la composizione: un giorno, trovandosi per caso una persona fra lui e il luogo in cui si delineava la sua visione, lo pregò di farsi da parte, perchè gli nascondeva un lato del quadro ch'egli volea riprodurre.

Questi esempi parebbero dimostrare la teoria del Croce; ma d'altro canto la chiara e perfetta visione mentale non è solo un privilegio dei pittori. « Io posso quasi vantarmi — dice George Sand — di portare con me i luoghi da cui passo, dove non ritornerò più, ma che mi piacciono e che ho deciso di non dimenticar mai. Se raccolgo là un fiore, un ciottolo, un bioccolo di lana impigliato in una siepe della strada, questo oggetto insignificante avrà il magico potere di rievocare in me il quadro che m'ha incantato.... Non ho mai guardato alcuni mu-

schi del mio erbario senza ritrovarmi sotto gli elci di Frascati. Una piccola pietra mi fa rivedere tutta la montagna, donde l'ho portata, nei suoi minimi particolari dall'alto in basso; l'odore del vilucchio mi fa apparir davanti agli occhi un terribile paesaggio di Spagna, di cui non so nè il nome nè la posizione, ma che ho veduto passando di là con mia madre all'età di quattro anni ». Onorato di Balzac, come ci attesta Tommaso Gautier, non solo ricordava a volontà gli oggetti veduti, ma li rivedeva in sè stesso illuminati e colorati, come nel momento della percezione. Talma, entrando in iscena aveva il potere di far scomparire con la forza della sua volontà gli abbigliamenti del suo numeroso e scelto uditorio, sostituendogli una folla di scheletri. Quando la sua immaginazione aveva così riempito la sala di questi strani spettatori, l'emozione che ne risentiva dava alla sua rappresentazione una tal forza, che ne risultavano spesso gli effetti più sorprendenti. Questo tipo d'immaginazione è anche comunissimo fuori dal campo dell'arte. Il viaggiatore danese Carstens Niebuhr, vecchio e cieco, aveva l'abitudine di descrivere ai suoi amici con un'esattezza e una vivacità meravigliosa i luoghi che aveva visitati nella sua gioventù. Quando era disteso nel suo letto ed isolato dalle impressioni esterne, le scene a cui aveva assistito in Arabia passavano e ripassavano davanti ai suoi occhi; la tinta cupa delle notti asiatiche con le loro coorti di stelle scintillanti e la magnifica volta azzurra dei giorni sereni si riflettevano in lui in tutta la pompa dei loro colori. Un soggetto, osservato da Charcot, si rappresentava i tratti delle persone, le forme e i colori delle cose con la stessa chiarezza e intensità della percezione; bastava che frugasse nella sua memoria, per far rivivere i panorami che avea contemplati nei suoi numerosi



viaggi; non poteva pensare a un pezzo d'opera o a una conversazione senza che tutta la scena nei suoi minimi particolari non gli apparisse alla mente. L'immaginazione visiva, che anche nei casi normali sfiora il confine dell'allucinazione, lo raggiunge addirittura in certe condizioni patologiche: un monomaniaco fu sorpreso un giorno con lo sguardo fisso, con la bocca sorridente, mentre battea le mani in segno di approvazione, e, interrogato, rispose che, annoiandosi, a star lì solo, s'era rappresentato il ballo della Silfide, e che nel momento in cui gli avevano battuto la mano sulla spalla applaudiva la Taglioni, che non lo avea mai tanto rapito con la sua danza nobilmente flessuosa.

Non si può dunque escludere il caso che ci sia un individuo normale o un maniaco che riesca a visualizzare meglio d'un pittore; come d'altro lato sono comunissime le persone di tipo uditivo capaci di ripetersi mentalmente tutto un pezzo d'orchestra senza perciò essere musicisti. Anche qui il Croce potrà addurmi a sostegno della sua teoria gli esempi di Mozart, che all'età di quattordici anni, dopo aver sentito una sola volta alla cappella Sistina il *Miserere* dell'Allegri scrisse poi a memoria tutta questa opera, così complessa e ricca di accordi strani e delicati; e di Beethoven che componeva passeggiando e non scrivea mai una sola nota prima che il pezzo di cui aveva il piano nella testa non fosse interamente finito. Ma che altro dimostrano questi esempi se non che la naturale disposizione all'arte viene a determinarsi in certe forme espressive, in rappresentazioni visive o uditive secondo il tipo d'immaginazione dell'individuo? Uno che sia nato artista sarà naturalmente tratto a scegliere quell'arte che meglio risponde al suo tipo d'immaginazione e dove potrà spaziare più largamente con

la sua fantasia. Un compositore che non fosse capace di riprodurre mentalmente una sola nota, un solo accordo sarebbe come un artigiano a cui mancassero i ferri del mestiere; ma allo stesso modo che i ferri non costituiscono per sè soli l'attitudine al mestiere, così la ricchezza, la complessità e la vivacità delle immagini non fanno l'artista, ma gli offrono solo un valido strumento di estrinsecazione, un largo materiale per la creazione fantastica. Il pittore non è pittore « perchè vede ciò che altri sente solo o intravede, ma non vede »; anzi può esser pittore vedendo nella sua immaginazione meno d'un tipo visivo, intuendo solo pochi tratti delle cose. L'immagine mentale, per quanto schematica, dell'artista ha un'alta significazione estetica; mentre l'immagine assai più vasta e completa del tipo visivo può essere benissimo la negazione dell'arte; e intanto, secondo la teoria del Croce, dovrebbe essere proprio il contrario. In che l'immagine dell'artista si distingue dalla comune rappresentazione delle cose? Ammesso e non concesso che entrambe siano intuizioni estetiche, la differenza non può essere quella indicata dal Croce; perchè l'estensione e la chiarezza dell'immagine non è, come abbiamo dimostrato, proporzionale al suo valore artistico. Tra una nota di cronaca e una novella del Boccaccio, tra la dichiarazione d'amore d'uno scolaretto e un canto di Giacomo Leopardi ci deve essere almeno una distinzione di grado, se non di qualità. Si tratta solo d'una maggiore o minore complessità d'espressione? Non direi. Il poeta in due parole scolpisce quel che lo scolaretto diluirebbe in quattro pagine; il cronista per darci la conoscenza piena del fatto, ce lo racconta nei suoi più minuti particolari, con le minime circostanze di tempo e di luogo, il poeta in poche righe ci



delinea una situazione: l'espressione del cronista e dello scolaretto è più vasta, ma assai meno bella della pagina del novelliere, del verso scultorio del poeta.

Se dunque la differenza non è d'estensione, in che consiste essa mai? Il Croce non sa e non può trovarne altra, mantenendosi coerente alla sua teoria. « I limiti dell'espressione e intuizione, che si dicono arte, verso quelli che volgarmente si dicono non arte sono empirici; è impossibile definirli ». Ma ammettendo pure che tutto sia arte, ci debbono essere almeno delle espressioni più o meno soddisfacenti dal punto di vista dell'estetica: qual è il carattere distintivo delle intuizioni belle? La bellezza, ci risponde il Croce, è l'espressione senz'altro, giacchè l'espressione, quando non è riuscita, non è espressione; e il brutto è l'espressione sbagliata. Per le opere sbagliate vale il paradosso, che il bello ci presenta unità di bellezza e il brutto molteplicità. Gli è perciò che di solito innanzi alle opere estetiche più o meno sbagliate si discorre dei pregi o delle parti belle; le opere perfette invece non hanno parti belle, non si riesce a enumerarne i pregi; formano un tutto, hanno un sol pregio, sono fusione completa; la vita circola in tutto l'organismo e non è ritirata nelle singole parti. Laddove il bello non presenta gradi, non essendo concepibile un espressivo più espressivo, un adeguato più adeguato, il brutto invece li presenta (1). Sicchè le cose o sono o non sono intuite, non c'è via di mezzo: ogni percezione, ogni immagine, che ci dà la conoscenza d'un individuo, dev'essere necessariamente bella, perfetta, adeguata. La nostra conclusione è tratta logicamente dalle premesse del Croce: se la conoscenza dell'individuale non può essere che un'intuizione, se l'intuizione

(1) *Op. cit.*, p. 81.

è l'espressione, se l'espressione è necessariamente bella, tutto ciò che ci fa conoscere l'individuale dev'essere un'opera estetica perfetta. Ma chi non vede l'assurdità di tale affermazione? Le percezioni, che, secondo il Croce, sono soltanto una specie d'intuizioni, perchè ci dànno la conoscenza d'individui concreti, sarebbero tutte non solo fatti estetici, ma capilavori d'arte! Perchè la percezione non fosse esteticamente perfetta non dovrebbe darci l'intuizione, cioè la conoscenza d'una cosa; ora una percezione che non sia conoscenza d'un individuo concreto non esiste; lo stesso si dica dell'immagine e in genere di tutti i fenomeni psichici, che, come abbiamo già dimostrato, in quanto sono immediatamente vissuti e posseduti dall'anima, ci dànno la conoscenza immediata di sè stessi, come individui concreti. Un'emozione, p. es., checchè ne dica il Croce, nell'atto che la proviamo ci dà l'immediata conoscenza di sè, e perciò un'intuizione e nello stesso tempo un'espressione necessariamente perfetta. L'espressione più adeguata della paura non è forse la paura stessa, vissuta nell'anima nostra? E intanto il Croce, e con lui il senso comune, distingue l'emozione dalla sua espressione estetica; ma perchè allora non distinguere pure la percezione e l'immagine delle cose dalla loro rappresentazione artistica?

La teoria del Croce portata alle sue ultime conseguenze non solo rivela intime contraddizioni, ma si mostra in aperto contrasto con tutta la nostra esperienza estetica. Per confutarla noi ci siamo messi dal punto di vista dell'autore, abbiamo accettato le sue premesse traendone tutte le possibili conseguenze, e siamo ogni volta giunti a due diverse alternative che si escludono a vicenda, ma che sono entrambe deduzioni legittime di ciò ch'egli



sostiene. Il Croce oscilla fra l'una e l'altra, ora mantenendosi fedele alla sua teoria, ora cedendo in parte alla comune esperienza artistica; ma questa posizione intermedia è equivoca e insostenibile: dal dilemma non si può uscire che prendendo risolutamente partito per una delle due alternative.

Tutte le contraddizioni del Croce sono la necessaria conseguenza della sua teoria, che vuol fare dell'intuizione estetica un caso particolare della funzione teoretica: prima che la conoscenza giunga allo stadio riflesso, di cui la logica formula i princìpi, deve passare necessariamente per lo stadio intuitivo, che è il campo dell'estetica. La conoscenza dell'universale presuppone la conoscenza del particolare, perchè non si potrebbero stabilire rapporti tra le cose, se queste non fossero prima intuite; l'estetica sta alla logica come l'utilitarismo alla morale pura, son due gradi diversi dell'evoluzione dello spirito: l'uno è lo stadio intuitivo, l'altro lo stadio intellettuale. Volere economicamente è volere un fine; volere moralmente è volere un fine razionale; ma appunto chi opera e vuole moralmente non può non volere e operare utilmente (economicamente): come potrebbe volere il razionale se non lo volesse insieme come fine? (1). La reciproca non è vera, come non è vero in scienza estetica che il fatto espressivo debba essere di necessità congiunto al fatto logico (2). Così è tracciata

(1) Questo ragionamento è sofistico: l'utilitarista non vuole un fine in generale, ma un fine determinato, che è la massima quantità di piacere degli esseri umani: il fine razionale e il fine utilitario sono due determinazioni particolari del fine in generale, che è implicito in ogni volere. Il razionalismo etico presuppone il volere col suo fine indeterminato; non il volere che cerca l'utile.

(2) *Op. cit.*, p. 60.

l'intera filosofia dello spirito nei suoi momenti fondamentali che son quattro e si implicano regressivamente per la loro concretezza: il concetto non può stare senza l'intuizione, l'utile senza entrambi e la moralità senza i tre precedenti (1). Un conoscere indipendente dal volere è pensabile; una volontà indipendente dal conoscere è impensabile: la volontà cieca non è volontà (2).

Questa successione dei diversi momenti dello spirito potrà essere logica come quella dello Hegel, ma non risponde affatto allo sviluppo psicologico effettivo, che si può osservare nel bambino e negli animali. La funzione teoretica e la funzione pratica nei primi gradi evolutivi sono confuse e non distinguibili: l'una non è anteriore all'altra, ma s'implicano tutte e due necessariamente, formano un solo organismo. L'animale non tende a conoscere ciò che è, ma solo ciò che soddisfa i suoi bisogni; lo stadio utilitario precede lo stadio disinteressato così nell'aspetto teoretico, come nell'aspetto pratico della coscienza, che primitivamente sono insieme subordinati al comune intento della conservazione della vita. In questo momento dello sviluppo non si può parlare né d'una conoscenza del particolare, né d'una conoscenza dell'universale, ma solo d'una vaga apprensione di certe proprietà che le cose hanno di soddisfare i nostri bisogni o di opporsi al soddisfacimento di essi; da questo fondo comune si svolgono poi parallelamente, determinandosi a vicenda, da un lato la percezione dell'individuo, dall'altro la concezione del genere. Ciò che interessa l'animale in una data situazione ed è colto primitivamente nelle cose è il lato che risponde a

(1) *Op. cit.*, p. 65.
(2) *Op. cit.*, p. 51.



una tendenza o a un bisogno; ora il bisogno va direttamente alla somiglianza o alla proprietà di soddisfarlo che gli oggetti hanno in comune, e non si cura delle caratteristiche individuali. Se l'erba abbia questo o quel colore, questa o quella forma importa poco alla capra, che non si pasce di contemplazioni estetiche; ciò che la interessa è solo la qualità che l'erba possiede di sfamarla. Similmente se il gatto sia bianco o nero, magro o robusto, non è cosa di cui il topo si curi: l'essenziale è che sia un gatto, un pericolo imminente, un *quid* che bisogna fuggire, sicchè esso non percepisce l'individuo come individuo, ma lo apprende solo come il segno d'un male che può capitargli addosso. Questo fiume, questo rigagnolo, questo lago con le loro fisonomie individuali (per tornare agli esempi del Croce) non sono intuizioni primitive, ma prodotti d'una riflessione posteriore sulle qualità caratteristiche degli oggetti particolari; un cavallo assetato non fa distinzioni tanto sottili: nel fiume, nel lago, nel fonte coglie solo la comune proprietà di togliere la sete con l'acqua; ciò che distingue l'uno dall'altro e lo individua, dandogli una fisonomia caratteristica, gli sfugge.

L'intuizione dell'individuale concreto, che il Croce mette a principio, si può solo avere in uno stadio disinteressato di osservazione; sicchè essa non è anteriore, ma si svolge parallelamente alla formazione dei primi universali, mentre la funzione teoretica si va emancipando dalla schiavitù delle esigenze pratiche. L'ultima a svolgersi è la funzione estetica che presuppone l'indipendenza da ogni interesse utilitario e da ogni curiosità puramente teoretica di cogliere le cose nella loro esistenza reale, coi caratteri che sono loro inerenti. L'espressione da principio non ha valore per sè, ma per il suo

significato, che è generico come la primitiva apprensione delle cose, di cui abbiamo parlato. I disegni del bambino e del selvaggio rivelano tutti una tendenza a rappresentare i caratteri comuni a diverse cose, a trascrivere le note d'un concetto. Il bambino non disegna questo o quell'individuo, ma un uomo in genere con quelle note, che lo caratterizzano: due occhi, un naso, una bocca, segnate alla meglio in una faccia per lo più tonda come una luna piena; quattro linee più o meno sghembe, spesso direttamente attaccate senza l'inutile accessorio del tronco e che si ramificano in fondo in cinque dita (quando il bambino ha raggiunto un tal grado di sviluppo da saperle contare, perchè non di raro son in numero indeterminato, come l'idea ch'egli ne ha): ecco l'espressione che il piccolo disegnatore dà al suo concetto della figura umana! Mettetegli d'avanti una persona di profilo: continuerà a disegnarvi due occhi, due braccia e due gambe come prima, perchè nel suo concetto di uomo sono essenziali due occhi, due braccia e due gambe; non ha nessuna ambizione estetica e nessun desiderio di esprimere una fisonomia individuale: gli basta che altri fanciulli possano, guardando nel suo scarabocchio, riconoscervi i segni caratteristici dell'aspetto umano. Questa naturale tendenza, che è comune anche ai selvaggi, ci dimostra che la primitiva espressione non è d'un individuo determinato, ma d'un tipo generico, con le sue note concettuali. L'indigeno brasiliano, che si serve del disegno per informare la sua tribù della presenza di pesci nel lago, non intende rappresentare questo o quel pesce, cioè l'individuo come individuo, ma il tipo d'un'intera specie. Allo stesso modo che la percezione dell'individuo come tale non è lo stadio primitivo della conoscenza, ma è



preceduta da una vaga apprensione della qualità generica che soddisfa i nostri bisogni o si oppone a una nostra tendenza, così l'espressione, subordinata anch'essa da principio all'utilità pratica, non ha nessun valore per sè, ma è solo un mezzo per avvertire gli altri d'un pericolo imminente o d'una preda. Nei primi gradi dello sviluppo psicologico l'individuale non si esprime, perchè non interessa esprimerlo: ciò vale per le parole, come per qualsiasi figurazione semeiotica. È troppo pretendere che in origine i suoni, i gesti, i disegni possano avere un valore in sè stessi; le forme sensibili e intuitive delle cose, che per noi, uomini evoluti, hanno un'alta significazione estetica, quando le guardiamo con la mente scevra da ogni pensiero d'interesse pratico, per il selvaggio ricevono solo un significato dal soddisfacimento che posson dare, hanno solo il valore di segni. Il grido, con cui il boschimano avverte la sua tribù della vicinanza d'un nemico, non è emesso per il solo gusto d'intuire ed esprimere un suono, ma ha un significato che oltrepassa la pura immagine ed articolazione fonetica; è il segno d'un'idea generale. Quello che il selvaggio intende comunicare agli altri non è la sua intuizione del grido, ma il concetto d'un pericolo imminente.

Se l'estetica dev'essere la scienza dell'intuizione e dell'espressione, se l'espressione è sempre adeguata all'intuizione d'un individuo concreto, se di conseguenza è quell'individuo concreto e non può significare esteticamente nulla di più, come può identificarsi con la linguistica? (1). Il suono, comunicato come suono, non è linguaggio: la parola comincia

(1) « La linguistica e l'estetica non sono già due scienze disparate, ma sono una scienza sola: il linguaggio è espressione come l'estetica ». *Op. cit.*, pag. 143.

quando il suono diviene il segno di qualche cosa che l'oltrepassa, e questo *qualche cosa* è sempre generico, non è mai un individuo concreto (1). Nè ciò è un prodotto dell'evoluzione linguistica, che crea termini sempre più generali, ma, come abbiamo veduto, si osserva anche nella genesi naturale dell'espressione. Un suono in origine non è adoperato ad esprimere un individuo concreto, questa o quella cosa, ma ciò che molte cose hanno in comune e che offre un interesse all'uomo primitivo. L'espressione delle cose individuali con tutto ciò che è loro caratteristica è un prodotto posteriore di sviluppo e richiede una certa evoluzione del linguaggio: mentre il progresso dell'astrazione intellettuale conduce le originarie forme espressive a significazioni sempre più generiche, la percezione delle cose, facendosi più distinta, renderà sempre più concreta l'espressione, determinandola in modo da rappresentare la cosa coi suoi caratteri individuali. Il linguaggio nella sua forma rudimentale è egualmente inadatto a significare le superiori astrazioni del pensiero e la molteplice varietà delle percezioni; da questa forma non troppo astratta e non troppo concreta, che corrisponde alla conoscenza primitiva, si evolve poi in due opposte direzioni, arricchendosi da un lato di termini universali, dall'altro di varie sfumature, che, come altrettanti tocchi di pennello, possono riprodurre le innumerevoli qualità e gl'infiniti atteggiamenti delle cose.

L'intuizione e l'espressione estetica ci si mostrano dunque come stadi ultimi dell'evoluzione

(1) Esclusi naturalmente i nomi propri, che si formano in uno stadio evoluto del linguaggio, e che d'altronde non hanno nessun valore estetico.



spirituale; la successione di momenti, che il Croce stabilisce con sofismi dialettici, è proprio l'inversa di quella che ci è rivelata dall'osservazione dello sviluppo ontogenetico e filogenetico nell'uomo e negli animali. La conoscenza e l'espressione delle qualità generiche precede la conoscenza e l'espressione dell'individuale; la funzione teoretica in origine ci apparisce subordinata all'atteggiamento pratico della coscienza, e l'espressione ad entrambe. L'estetica comincia solo nel momento in cui l'espressione non è più strumento, ma fine a sè stessa. L'arte sorge, quando lo spirito, sottraendosi alla schiavitù delle esigenze pratiche e all'impero dell'intelletto, che cerca nelle cose ciò che è indipendente dalla nostra attività produttrice e lo riconosce come tale, può spaziare nei campi della fantasia, rivelando nella libera crazione delle forme tutta la sua inesauribile potenza.

Finchè le cose son guardate con occhio utilitario, come mezzi a un fine, non può aver luogo la contemplazione estetica; e, se interviene, è un momento diverso dello spirito. Il Croce sostiene invece che l'uso pratico a cui debbono servire le cose non toglie nulla alla libera creazione estetica: l'artista può prendere per materia della sua intuizione ed estrinsecazione estetica la destinazione d'un oggetto che serva a uno scopo pratico. Egli non avrà bisogno di aggiungere nulla all'oggetto per renderlo strumento d'impressione estetica: sarà questa seconda cosa, se sarà perfettamente la prima. Una casa rustica e un palazzo, una chiesa e una caserma, una spada e un aratro son belli non in quanto sono abbelliti e adorni, ma in quanto esprimono il loro fine. Il bello d'una veste non consiste in altro se non nell'essere la veste che conviene a una data persona in

date condizioni (1). Ma il fine a cui serve la cosa non è forse un concetto? La spada serve per ferire, la caserma per albergare i soldati, la chiesa per il culto religioso: ora tutte queste non sono forse idee generali? Se l'intuizione e l'espressione estetica nella teoria del Croce debbono necessariamente riferirsi a una cosa individuale, come possono aver per contenuto concetti generici, come quelli dei vari fini? Il fine è sempre un genere comune, sotto cui si raggruppano i diversi oggetti particolari: l'azione del ferire comprende in sè, per esempio, mille e mille spade di varia forma; la destinazione a sede del culto è un ufficio comune a un' infinità di chiese particolari, che potrà essere concepito genericamente, non mai intuito come una cosa individuale. La spada esteticamente secondo la teoria del Croce, non può che esprimere sè stessa, come individuo particolare d'una data forma caratteristica; se la consideriamo in rapporto al fine che ha in comune con le altre spade cessa per ciò solo d'essere un' intuizione estetica, e diviene il segno d'un concetto.

Del resto, anche mettendo da parte la teoria del Croce, la considerazione della convenienza delle cose ai loro fini non entra nel campo dell'estetica, bensì in quello dell'etica. Un oggetto che è conveniente al suo fine sarà buono tutt'al più, non bello: per esempio, non diremo che è bello un cibo perchè adatto alla nutrizione; al contrario un paio di occhi grandi e neri, per quanto miopi e non adeguati alla loro funzione, potranno apparir più belli degli occhietti cisposi e grigi d'un marinaio, che abbia un'acutezza visiva meravigliosa. Dal punto di vista

(1) *Op. cit.*, p. 102.



etico la cosa per sè non significa nulla, ma riceve il suo valore dal fine; esteticamente invece ha valore in sè stessa come forma concreta: gli splendori della bellezza che scintillano nelle mirabili apparenze della natura e nelle opere degli artefici umani sono raggi di stelle, non luci riflesse di pianeti.

D'altra parte la contemplazione estetica non ha nulla che vedere con l'atteggiamento teoretico della coscienza; lo abbiamo già indirettamente dimostrato criticando la teoria del Croce dell' arte come conoscenza dell'individuale; ma anche l'analisi diretta della funzione estetica ci può condurre alla stessa conclusione. Dal punto di vista teoretico tendiamo a cogliere nelle cose ciò che *è*, a riconoscerle come sono indipendemente dalla nostra attività pratica o fantastica; le nostre rappresentazioni delle cose ci appariscono trasfuse nell'anima nostra dal di fuori, ed hanno per noi tanto più valore conoscitivo, quanto più riproducono fedelmente gli oggetti del mondo esterno. La psicologia e la gnoseologia potranno poi dimostrare che questa è una illusione, ma solo a patto che quest'illusione si conservi si può parlare d'un atteggiamento teoretico della coscienza. Nell'arte accade proprio l'opposto: l'artista non riconosce le immagini della sua fantasia come semplici riflessi di ciò che è al di fuori di lui, ma come cose sue, come prodotti della sua attività: le contempla come sue creazioni. Non ch'egli abbia coscienza del modo come giunge a quel dato fantasma estetico, ma sa di averlo creato e riconosce in esso l'impronta della sua attività formatrice. La percezione o in generale la rappresentazione della realtà si distingue perciò profondamente dall'immagine o intuizione estetica: nell'un caso la coscienza apparisce a sè stessa come

uno specchio fedele che riproduce le cose esteriori senza aggiungervi nulla di proprio, subendole passivamente; nell'altro si sente attiva e libera produttrice di nuove forme.

Bisogna distinguere, come già notammo, l'attività reale dello spirito dalla coscienza che ne abbiamo; le tre funzioni fondamentali (teoretica, pratica, estetica) non sono che tre manifestazioni di questa unica attività, che prende atteggiamenti diversi nella coscienza, quando lo spirito viene, per così dire, a contatto con le cose. La distinzione non può aver luogo che nella coscienza e per la coscienza; ma non possiamo a meno di farla se vogliamo studiare lo spirito nelle sue funzioni concrete, nell'esperienza che ne abbiamo; lo spirito in sè stesso come unità attiva reale ci sfugge e potremo tutt'al più costruirlo uscendo dai confini dell'esperienza in uno sforzo di sintesi superiore. Finchè rimaniamo nel campo dell'esperienza (e non possiamo fare a meno di riferirci a questa nel determinare le funzioni che lo spirito compie nel sistema delle cose), finchè vogliamo mantenerci nei limiti delle scienze dello spirito, e non avventurarci nel tenebroso pelago della metafisica, dobbiamo accettare quelle distinzioni, che l'esperienza stessa ci offre. È innegabile da tal punto di vista che la funzione teoretica ci si presenta con caratteri profondamente diversi non solo dalla funzione etica, ma anche dalla funzione estetica. L'equivoco del Croce sta nell'aver ridotto la fantasia all'attività fondamentale dello spirito, donde poi la naturale conseguenza che tutte le qualità psichiche siano un prodotto d'intuizione ed espressione estetica. È facile osservare che la fantasia è solo una particolare determinazione di quell'attività nella coscienza, come l'intelletto e la volontà; e che, se ci



riferiamo all'attività reale dello spirito, non l'intuizione e l'intelletto soltanto debbono considerarsi come due momenti della stessa funzione fondamentale, ma tutti e tre gli aspetti della coscienza (teoretico, pratico, estetico) vanno intesi come tre manifestazioni diverse della stessa attività spirituale. Bisogna decidersi: o si considera illusoria la testimonianza della coscienza, che ci si mostra con tre aspetti diversi, e si vuol penetrare più a dentro nell'attività reale dello spirito, e allora la funzione teoretica, come non si distingue dall'estetica, non deve distinguersi neppure dalla pratica; o restiamo nei confini dell'esperienza, riferendoci non allo spirito in sè e alla sua attività reale, ma alla coscienza che abbiamo di noi stessi e di ciò che siamo capaci di produrre, e allora non possiamo identificare le tre funzioni, perchè sono tre atteggiamenti diversi che noi prendiamo di fronte alle cose. Nella funzione teoretica, per quanto il nostro spirito agisca, non siamo coscienti di agire: nell'azione volontaria invece, come nella creazione fantastica, abbiamo coscienza d'esser noi a produrre, a creare.

Ma in che allora la funzione estetica si distingue dalla pratica se in entrambe siamo coscienti di agire? Ecco: quella realtà che nella funzione teoretica ci è data semplicemente come qualche cosa, che dobbiamo limitarci a riconoscere, come è indipendentemente da noi, e nella funzione pratica ci apparisce suscettibile delle modificazioni che vogliamo introdurvi, nella funzione estetica ci si mostra come una costrizione di cui possiamo liberarci, creandola ed esprimendola in una nuova forma. La volontà, per quanto libera, non si sottrae completamente all'impero delle cose reali: la modificazione nel corso dei fenomeni psichici o fisici, che decide

di attuare, e di cui si sente causa determinante, è sempre anticipata idealmente sotto forma di realtà futura; se nel momento in cui è voluta apparisce come un prodotto della nostra attività soggettiva, nella sua attuazione diviene qualcosa di estrinseco alla volontà, un fatto naturale che fu già idealmente nel nostro spirito, ma che ora è entrato nell'ordine naturale delle cose, è divenuto un effetto tra gli altri effetti. Se ha ancora un valore come prodotto della nostra volontà, è solo nel ricordo che conserviamo della nostra azione. L'opera d'arte invece non diviene mai un fatto naturale, ma esiste soltanto nello spirito e per lo spirito; e nel momento di crearla non ce la rappresentiamo come una realtà futura, come una cosa che sarà indipendentemente dal nostro volere, dopo che l'avremo attuata. Il fantasma estetico non è, e non sarà mai indipendente da noi che lo abbiamo creato, non cesserà mai d'esser nostro: nel sentimento che abbiamo di questo inalienabile possesso è la gioia sublime d'ogni creazione. L'opera d'arte è sempre interna, in ciò sono pienamente d'accordo col Croce; se si obbiettiva, è un atto di volontà che viene ad aggiungersi. Il filo che congiunge l'opera all'artista non si spezza mai: mentre la cosa voluta, appena s'è realizzata, si stacca dal soggetto, esce fuori del dominio della volontà ed entra in quello della conoscenza, divenendo un fenomeno tra gli altri fenomeni naturali, ciò che è creato dalla fantasia esiste solo in essa e per essa e non può mai divenire una cosa indipendente da ogni relazione subbiettiva, che abbia una realtà autonoma e un significato in sè stessa, come tutti i fenomeni che formano oggetto di conoscenza. Si può conoscere con l'intelletto ciò che si vuole; ma ciò che è creato dalla fantasia non si può intendere se non creandolo nuovamente con la fantasia: l'opera d'arte esiste solo in quanto è perennemente creata.



La funzione estetica dunque, sebbene abbia in comune con la funzione pratica la coscienza dell'attività, se ne distingue profondamente nei suoi caratteri essenziali; ma quella con cui non può confondersi certamente è la funzione teoretica. Se la funzione pratica, proponendosi sempre modificazioni nell'ordine dei fenomeni naturali, psichici o fisici, conserva in qualche modo un appiglio a quella realtà, che è oggetto di conoscenza, la funzione estetica se ne libera completamente: l'opera d'arte non è ciò che dovrà essere e tanto meno ciò che esiste ora indipendentemente dall'attività spirituale; ma esce fuori della logica necessità della realtà presente, che il pensiero è costretto a riconoscere, e della necessità etica della realtà futura, imposta dalla legge del dovere. L'artista crea non per coconoscere le cose, o perchè ne senta imperioso il dovere; ma crea per creare, per creare solamente. Se l'arte è liberazione e purificazione dalle impressioni esterne, come afferma anche il Croce (1), non può avere nello stesso tempo ufficio teoretico, perchè il carattere della conoscenza è proprio tutto l'opposto; per quel che appare a noi internamente, l'arte è libera e attiva, la conoscenza necessaria e passiva. Se avessimo per un istante coscienza, che siamo noi a formare il mondo nelle sue molteplici apparenze, l'universo ci apparirebbe non più come qualche cosa che esiste indipendentemente da noi, ma come la più alta delle nostre creazioni artistiche. Ma la coscienza fortunatamente non è della scuola del Fichte; e l'illusione (concesso pure che sia una

(1) *Op. cit.*, p. 24.

illusione) di conoscere qualcosa, che è al di fuori della nostra attività, permane a dispetto d'ogni filosofia. Togliete dalla coscienza questa illusione, e non ha più senso parlare di funzione teoretica. Ciò posto, è facile vedere in che consista particolarmente l'equivoco del Croce, quando afferma che tutte le percezioni e rappresentazioni sono fatti estetici. La percezione non entra nel dominio dell'arte perchè in essa non siano coscienti di dare un'impronta nostra soggettiva alle impressioni: la cosa ci apparisce come se ci venisse dal di fuori bella e formata; e noi con tutti gli altri uomini ci sentiamo costretti da una necessità apparentemente estrinseca, ma che in realtà è nel nostro pensiero, a riconoscerla in quella data maniera; non ci sentiamo niente affatto liberi di percepirla a modo nostro. L'intuizione estetica sopraggiunge solo allorquando, sottraendoci all'impero di questa necessità, sentiamo in noi stessi la potenza di ricostruire in una forma nuova la cosa percepita, di creare liberamente quell' individuo concreto secondo le intime leggi della nostra fantasia e con piena coscienza d'esser noi a dargli quella nuova espressione. Similmente la paura per sè non è un fatto estetico, non perchè lo spirito non ne abbia preso possesso e non agisca in essa come nell' intuizione, ma perchè nel provarla non siamo coscienti di manifestare alcuna nostra attività produttrice: la paura ci apparisce come un fatto naturale che siamo costretti a subire; e possiamo tutt'al più riconoscere che è come ci si presenta all'introspezione. Se in un momento successivo cerchiamo d'intuirla ed esprimerla esteticamente, interviene la coscienza della creazione: il fantasma estetico della paura ha quella forma perchè noi gliela abbiamo data, perchè la nostra fantasia così l'ha prodotto,



diremmo, se potessimo esprimere quel che sentiamo in noi stessi.

Qui sorge spontanea la domanda: — Ma la rappresentazione mentale, per quanto estetica, non è pure un fatto psichico, un fenomeno naturale? (1) — Certamente: essa può anche considerarsi sotto questo aspetto, quando però la coscienza lasci di contemplare per assumere l' atteggiamento teoretico. Allo psicologo, che guarda con occhio di scienziato, il fantasma estetico si presenta come un fenomeno tra gli altri fenomeni psichici, che non differisce in nulla da un' immagine comune o anche da un' allucinazione. La differenza dunque in ogni caso è nell'atteggiamento della coscienza: l' immagine, finchè è considerata come semplice rappresentazione che serve a darci la conoscenza dell' individuale concreto, non può distinguersi dall' allucinazione: l'una e l'altra sono apprese come fatti indipendenti dalla nostra attività formatrice: siamo sempre nel campo della funzione teoretica. Perchè l' immagine divenga un fantasma estetico bisogna che si muti l'atteggiamento della coscienza, in modo che essa ci apparisca una creazione nostra, una cosa che esiste perchè è continuamente creata dalla nostra fantasia e fuori di questa non ha alcun valore. Finchè il quadro è solo percepito o l' immagine è immediatamente appresa nella coscienza, non si coglie il suo valore estetico; la percezione e l' introspezione, che sono fatti di conoscenza, debbono perciò distinguersi dalla contemplazione che è sempre una nuova creazione

(1) Quando diciamo naturale non intendiamo restringerci al meccanismo fisico: per noi la natura non è qualche cosa di contrapposto allo spirito, ma abbraccia tutto il complesso di fenomeni psichici e fisici, che si rivelano nell'esperienza immediata e mediata, interna ed esterna.

dell'opera d'arte. È qui la profonda ed essenziale differenza della funzione teoretica dalla funzione estetica: l'oggetto della conoscenza è indipendente dall'intelletto, ha valore fuori di esso ed è appresso come tale: l'oggetto della contemplazione estetica è soltanto nella fantasia e per la fantasia ed ha valore solo quando è messo in rapporto con essa; anzi è un'opera d'arte appunto perchè è posto in intima dipendenza dall'artista che ha coscienza di crearlo.

Se dunque il carattere essenziale della funzione estetica è la coscienza della produzione soggettiva, la genesi del fatto conoscitivo, in cui l'attività dello spirito interviene senza che ne siamo coscienti, non può ascriversi alla fantasia: non è arte. L'opera dello spirito, che ricevendo le suggestioni dal di fuori le plasma secondo le sue intime leggi, non è creazione estetica, ma formazione naturale; e quando i prodotti di questo intimo processo entrano belli e formati nella coscienza, li apprendiamo come qualcosa di estraneo, da noi passivamente subìto. L'arte sorge allorquando cominciamo a sentirci capaci di riprodurre ciò che la natura ha prodotto, di rifare coscientemente (1) quell'intimo processo di creazione che prima si svolgeva nelle misteriose profondità dell'anima nostra. Le cose cominciano ad assumere un valore estetico, quando non sono semplicemente percepite o rappresentate con le loro qualità caratteristiche e individuali, ma sono liberamente ricostruite dalla nostra fantasia; quando le immagini non appariscono più semplici riflessi

(1) Quando diciamo, « coscientemente », non intendiamo riferirci allo svolgimento interiore del processo, ma alla coscienza che abbiamo d'esser noi a dargli l'impulso: l'artista, è bene ripeterlo, sa di creare, ma non sa come crea.



delle cose, necessariamente subite come sono, ma libere creazioni della nostra attività formatrice.

Intesa in tal modo la funzione artistica, è chiaro che la fantasia non si esplica solo nella rappresentazione delle cose individuali: dovunque abbiamo coscienza di creare liberamente senza preoccupazioni teoretiche ed interessi etici, là interviene la funzione estetica. È perciò arbitrario voler escludere dal campo dell'arte l'intuizione e l'espressione dei rapporti. Le somiglianze, che il naturalista trova fra l'uomo e i diversi animali di specie diversa, gli si presentano come rapporti genetici reali, indipendenti dall'intelletto, e che esisterebbero anche se egli non li trovasse. Le analogie segrete che l'artista sente fra la sua anima e gli altri esseri della natura non sono per lui rapporti obbiettivi, che abbiano valore di conoscenza, ma pure creazioni della sua fantasia. « *Noi possiamo creare* una rispondenza *ideale* tra la nostra anima e una qualche cosa terrena, per modo che a poco a poco questa impregnandosi della nostra essenza e magnificandosi della *nostra illusione* ci appaia quasi rappresentativa di nostre ignote fatalità e assuma quasi una figura di mistero apparendo in certe congiunture di nostra vita ». Queste parole, che Gabriele D'Annunzio pone in bocca a Stelio Effrena e che son frutto di lunga esperienza artistica, ci rivelano in modo assai chiaro l'atteggiamento che il poeta prende dinanzi a quelle similitudini, a quelle immagini che scaturiscono dal fondo della sua natura. Egli sa bene che il mondo portentoso, di cui si compiace, non esiste al di fuori della sua fantasia e che bisogna rinnovarlo « con un atto di continua creazione ». Ma se il poeta dinanzi alle analogie delle cose prende un atteggiamento diverso dallo scienziato, ciò non vuol dire che i rapporti escano

fuori del campo della rappresentazione estetica. Togliete alla relazione ogni suo carattere di realtà e di esistenza indipendente, mettetela in intimo rapporto con lo spirito che la produce di modo che non viva se non di quella vita ideale che abbiamo piena coscienza d'infonderle; finirà per ciò solo d'esser un obbietto di conoscenza, divenendo una semplice immagine estetica, una relazione, creata dalla fantasia, non posta dall'intelletto. È teoretico l'atteggiamento di Newton, che vedendo cadere per terra un pomo, ritrova nell'impulso del peso un'analogia con quella forza di attrazione che mantiene la luna intorno al nostro pianeta: è invece contemplativo ed estetico l'atteggiamento dell'Aleardi quando scrive poeticamente a Maria, con una delle sue solite sdolcinature, che la terrà sempre come sorella, e paragona il legame che dovrà unirli a quello che da secoli avvince traverso lo spazio la luna alla terra, le quali si guardan sempre e non si toccan mai! Non è il caso di discutere se questa immagine sia bella o brutta; è certo un prodotto della fantasia, come tutte le altre immagini e similitudini che formano tanta parte dell'espressione poetica, e che sono in ultima analisi rapporti di cose non meno delle analogie che trova lo scienziato; senonchè Newton, notando quella somiglianza tra due fenomeni, la considera come un rapporto che ha valore obbiettivo e indipendente da lui; l'Aleardi invece sa bene che al di fuori della sua fantasia la luna non fa all'amore con la terra e che la similitudine vale soltanto come una sua creazione.

La somiglianza di due cose dunque è un'immagine poetica o un rapporto reale secondochè è *creata* dalla fantasia o *trovata* dall'intelletto; ma nell'un caso e nell'altro è sempre una relazione.



Come può dunque questa escludersi dal campo dell'arte? Ciò sembrerà anche arbitrario quando si pensi che non nell'immagine soltanto si ha l'espressione d'un rapporto ma in tutte quelle opere artistiche, la cui unità non è costituita da una cosa, bensì da un'azione, che è sempre un rapporto o un sistema di rapporti. L'individualità del dramma non s'incarna in una figura ma ha la sua espressione nel vario ed armonico intreccio delle relazioni fra i singoli personaggi; la fisonomia individuale d'un quadro, che rappresenti non una persona o una cosa soltanto, ma un gruppo di persone o di cose, è nel movimento dell'insieme, in quell'azione istantanea, che l'artista ha colta viva dalla sua fantasia e impressa sulla tela. Anche qui la diversità non è nell'azione come tale, ma nel significato che le dà il vario atteggiamento della coscienza: appresa dall'intelletto, che la riconosce al di fuori di sè, è un'azione reale; creata dalla fantasia con piena consapevolezza di trarla dalla sua propria sostanza, come il ragno svolge dal suo corpo la tela, è un'azione ideale che non ha vita fuori della fantasia creatrice.

La differenza tra la funzione teoretica e la funzione estetica non è nella diversità degli obbietti, come sostiene il Croce; la fantasia e l'intelletto non differiscono tra loro solo perchè l'una ci dà la conoscenza delle cose, l'altra la conoscenza dei rapporti, ma perchè, riferendosi entrambi agl'individui o alle loro relazioni, li guardano con occhio diverso. L'anima dell'artefice che contempla la natura non la riconosce indipendente dalla sua attività formatrice, non crede di subirla passivamente ubbidendo a una forza esteriore; ma sente di poter trasfigurare le sensibili apparenze delle cose, con la sua libera fantasia creandosi un mondo ideale

di colori, di suoni, di forme, diverso da quello che le impone la logica necessità dell'intelletto. In questa sua opera di creazione, che porta quasi alla luce della consapevolezza la natural genesi delle cose, la fantasia dell'artefice *si trasmuta in una similitudine di mente divina,* per servirmi d' una scultoria espressione di Leonardo.

---

## Il presupposto metafisico dell'"Estetica„ di B. Croce[1]

Benedetto Croce, gagliardamente ed onestamente attaccato dalle mie critiche, s'è difeso gagliardamente ed onestamente: non ha cercato con sotterfugi di girare intorno alla posizione del mio dilemma, ma l'ha senz'altro affrontata, non esitando un momento nella scelta fra il senso comune e le paradossali conseguenze della sua teoria. Formulando le mie critiche io non m'illudevo, di scuotere le sue ferme convinzioni, anzi avevo la piena sicurezza di ottenere l'effetto opposto, cioè di avvalorarle ancor meglio, di renderle più sicure e meglio definite. Certo nel suo libro, specialmente nella prima edizione, perchè la seconda in qualche punto è migliorata, v'erano alcune apparenti contraddizioni che rendevano equivoca l'espressione concreta del suo pensiero. E su queste superficiali incoerenze ho richiamato l'attenzione del Croce, perchè apparisse con maggior chiarezza a quali

(1) Pubblicato la prima volta nella rivista fiorentina *Hermes* (maggio 1904, fasc. IV). La risposta del Croce, che comparve nel fascicolo precedente della stessa rivista, fu poi ripubblicata nel volume *Problemi di Estetica*, Bari, 1910, pp. 480-488.

estreme conseguenze deve necessariamente arrivare chi accetti la sua teoria dell'arte, come conoscenza dell'individuale. Ormai dopo la sua risposta, pubblicata nel fascicolo precedente dell'*Hermes*, la sua posizione è ben netta e precisa; ma non per questo si mostra più sostenibile di fronte al senso comune e alla nostra esperienza artistica. Anzi da essa, più che dal libro, apparisce manifestamente un fatto, che è secondo me della massima importanza per la valutazione dell'estetica delCroce; cioè la stretta dipendenza della sua teoria da postulati di ordine metafisico. Vedremo in seguito qual valore debba attribuirsi a questi ed al sistema estetico, che ne è logicamente dedotto; ma prima è bene fermarci un poco a considerare le ultime conseguenze, alle quali il Croce, stretto dal mio dilemma, è giunto senza nessuna esitazione.

Ogni fatto psichico nella sua immediatezza soggettiva, in quanto è un individuo concreto che si rivela internamente alla coscienza ed è perciò da noi conosciuto, è secondo il Croce un'opera d'arte. Quando proviamo una paura birbona, in fondo noi siamo artisti in erba senza saperlo, perchè abbiamo l'intuizione e l'espressione insieme d'un individuo concreto. Che dire poi di tutte le allucinazioni? Sono capilavori addirittura; e gl'isterici superano in arte gl'individui normali, perchè, mentre questi ordinariamente anche degli amici più intimi, che stanno loro accanto tutti i giorni e tutte le ore, non possiedono intuitivamente se non qualche tratto della fisonomia che li fa loro distinguere dagli altri, quelli hanno rappresentazioni vivacissime e complete. Tralascio qui di ripetere ciò che ho detto nel mio opuscolo sull'affermazione gratuita, che la facoltà di rappresentarsi le cose in modo più chiaro e completo sia una prorogativa degli artisti; e non ri-



mando il Croce agli studi della moderna psicologia sui tipi d'immaginazione, perchè egli potrebbe rispondermi, come ha fatto per il resto, che degli altri non sa nulla, non potendo vederli se non attraverso la propria esperienza psichica: io ordinariamente non ho immagini visive e chiare e complete delle persone, *ergo* non le hanno neppure gli altri. Mi preme piuttosto di giungere all'altra conseguenza ancor più paradossale del sistema del Croce: cioè che tutti i fenomeni psichici (sensazioni, emozioni, allucinazioni, ecc.) debbono essere non solo prodotti d'arte, ma anche opere necessariamente belle e perfette. Se la conoscenza dell'individuale non può essere che un'intuizione, se l'intuizione è l'espressione, se l'espressione è necessariamente bella (perchè quando non è riuscita non è espressione), tutto ciò che ci fa conoscere l'individuale dev'essere un'opera estetica perfetta. Sfido il Croce a trovare una grinza nel mio ragionamento condotto a fil di logica partendo dalle sue premesse. Il senso di dolore, che io posso provare in un dato momento, è un fatto artistico in quanto è un individuo, immediatamente vissuto dalla mia anima; non solo, ma coincidendo per il Croce l'espressione con l'intuizione, non si può trovare nessun'altra espressione di quel sentimento all'infuori di esso; non si può concepire neppure che ce ne sia un'altra più adeguata, anzi a dir meglio, non se ne può avere un'altra diversa. Il sentimento esprime in modo adeguato sè stesso, dunque è sempre bello; cercare un'immagine pittorica per esprimerlo, un verso, una frase musicale è una assurdità: non si avrà in tal caso un'espressione del sentimento, ma un'espressione diversa, che potrà tutto al più avere con la prima lo stesso rapporto, che, secondo il Croce, una traduzione ha con l'opera d'arte originale. In

conclusione, ogni qualità psichica che si presenta alla nostra coscienza è un capolavoro perchè esprime adeguatamente se stessa. Tra la rappresentazione d'un uomo comune, purchè sia chiara e completa (e ciò non è un caso così raro come crede il Croce), e quella d'un pittore non si può stabilire nessuna differenza in ordine a bellezza: tutte e due sono espressioni adeguate di sè, come individui, tutte e due sono egualmente e necessariamente belle. Avendo ammesso che l'intuizione è nello stesso tempo espressione estetica, non si può fare a meno di arrivare alla conseguenza che ogni intuizione è sempre bella come espressione adeguata di se medesima. In base alla teoria del Croce non possiamo dir brutto lo scarabocchio d'un imbrattatele, perchè egli potrebbe giustamente osservarci che ha espresso ciò che ha intuito. E come dimostrargli che la sua non è stata un'intuizione estetica, se tutto ciò che è vissuto immediatamente dalla nostra anima, sia esso allucinazione di forsennati o serena immagine di contemplatori, è sempre un'opera d'arte? La teoria del Croce viene in tal modo ad aggirarsi in un labirinto di paradossi; e neppure le sue ultime spiegazioni ci porgono il filo d'Arianna per trovare una via d'uscita.

E il linguaggio? Sarà forse perchè non ne ho approfondito la filosofia, come afferma il Croce, ma francamente io continuo a credere che se l'estetica deve essere la scienza dell'espressione, e se l'espressione è uguale all'intuizione, non ha nulla da veder con la linguistica per quanto generalizzata. Il suono come intuizione estetica originaria non può esprimere nulla fuori di sè stesso; il linguaggio comincia solo quando il suono diviene segno di qualcosa che l'oltrepassa; resta poi a discutersi se questo *qualcosa* primitivamente sia un individuo o una



qualità comune a diverse cose. Insomma perchè si possa parlare di linguaggio bisogna che ci sia da una parte l'espressione (o comunicata agli altri o almeno internamente appresa come possibile a comunicarsi) e dall'altra ciò che si deve esprimere; mentre nel campo dell'estetica, come l'intende il Croce, l'espressione non può mai uscire dall'intuizione; nel campo della linguistica deve necessariamente oltrepassarla. Parliamo noi forse soltanto per il gusto d'intuire e d'esprimere suoni? O le nostre parole hanno sempre un significato distinto dal loro suono? Un'emozione nel momento in cui è provata, oltre ad essere un'opera d'arte, è anche un'espressione linguistica sufficiente di se medesima? Ma allora perchè i popoli primitivi nelle loro incoscienti creazioni e i poeti, consapevoli di creare, si son sempre affannati a trovare espressioni verbali ai loro sentimenti? Voglia il Croce indulgere alla mia incapacità speculativa su questo riguardo: per quanto io mi sforzi di approfondire la filosofia del linguaggio, non riesco a persuadermi che provare un'emozione, contemplarla ed esprimerla linguisticamente siano la stessa cosa.

Ciò forse dipende anche dal fatto che in filosofia io seguo un metodo profondamente diverso dal suo: parto dall'esperienza comune per arrivare alle teorie e alle sintesi superiori induttivamente, e non so mai dimenticare, a qualunque grado d'astrazione filosofica io sia giunto, quello che fu il mio punto di partenza. Il Croce segue invece il procedimento inverso: parte da un sistema metafisico e ne trae logicamente le conseguenze senza curarsi di esaminare in molti casi se la funzione dell'arte, com'è da lui stabilita *a priori*, risponda effettivamente ai dati della coscienza umana. Non è difficile per un lettore filosofo scoprire fra le righe della sua *Este-*

*tica* la teoria metafisica che ne costituisce il fonmento. Eccola in poche parole: lo spirito è la realtà assoluta; al di fuori di esso non esiste nulla: la materia non è che un'astrazione. Lo spirito non può uscire fuori di se stesso se non intuendo, formando, esprimendo; il momento intuitivo ed espressivo costituisce in tal modo il principio della vita concreta dello spirito: senza l'intuizione, lo spirito resterebbe nella sua immobilità assoluta, non potrebbe nè conoscere, nè volere. La realtà esterna non esisterebbe se non la creasse; come potrebbe dunque conoscerla? Lo spirito dunque crea traendole dalla propria spontaneità primitiva le qualità delle cose; e creando si manifesta, si esprime e intuisce nello stesso tempo i prodotti delle sue creazioni. L'espressione, nella filosofia del Croce, va intesa come una manifestazione della virtù formatrice dello spirito; è insomma lo spirito che si concreta. A questo primo momento che può ridursi in molti casi ai minimi termini, ma eleminarsi giammai, ne succede un'altro: quello della conoscenza filosofica in cui lo spirito cerca di scoprire traverso la molteplicità delle sue intuizioni la legge universale che tutte le comprende; all'intuizione segue allora il concetto, all'arte la filosofia. È questo il nucleo metafisico intorno a cui si avvolge l'*Estetica* del Croce e che con qualche modificazione potrebbe ritrovarsi nella filosofia dello spirito di Giorgio Hegel, donde egli ha tratto anche il suo metodo aprioristico, sebbene recisamente se ne allontani nella sua teoria dell'arte e nel modo d'intendere la successione dei diversi momenti dello spirito.

Non è il caso di discutere quelle teorie metafisiche; notiamo solo che, costituendo esse il fondamento dell'*Estetica* del Croce, questa non può essere accettata se non da coloro che vogliano anche



riconoscere la verità delle sue dottrine filosofiche È bene però intendersi su questo punto: lo spirito assoluto che crea la realtà esterna è un'attività universale o è la coscienza individuale? Il Croce passa dall'uno all'altro idealismo, dal subiettivo all'oggettivo, con la massima disinvoltura, equivocando sulla parola spirito, che in alcuni punti è presa come sinonimo di coscienza individuale, in altri invece è un'attività assoluta creatrice di tutte le cose. Pur ammettendo che lo spirito, inteso come attività universale, crei il mondo delle nostre conoscenze, ne viene perciò che noi, come singoli individui coscienti, sentiamo di averlo creato? Niente affatto. E per questo io che son perfettamente d'accordo col Croce, col Vico e cogl'idealisti tedeschi nel credere che la conoscenza sia rifacimento della realtà, nello stesso tempo la distinguo dalla funzione estetica. Il Croce tradisce il mio pensiero quando afferma che per me « il rifar la natura è qualcosa di straordinario che giunge in ultimo e in pompa magna »: quello che per me arriva per ultimo è il rifare le cose con piena consapevolezza d'esser noi a crearle. Nelle mie parole, ch'egli cita, v'è un *coscientemente*, che trascura poi nella critica. È la consapevolezza della creazione che manca nella funzione teoretica e che, a parer mio, costituisce il carattere essenziale dell'arte. L'opera d'arte ci apparisce sempre come una creazione dello spirito individuale; l'oggetto della conoscenza invece non solo non è sentito come una nostra creazione, ma è posto come qualcosa d'indipendente da noi.

Questi son dati della coscienza che non si distruggono: si potrà costruire e speculare quanto si vuole, ma finchè rimaniamo nel campo della coscienza, cioè dello spirito come si manifesta a noi,

non si possono identificare due funzioni, che ci si presentano con caratteri quasi opposti. Se oltrepassiamo la coscienza per riferirci all'attività reale dello spirito in sè, queste distinzioni naturalmente svaniscono, perchè le tre funzioni (teorica, pratica ed estetica) emergono da una medesima attività spirituale; ma in tal caso non siamo più in diritto di parlare di funzioni diverse: la distinzione esiste solo nella coscienza e per la coscienza, ed è questa che io ho cercato di analizzare, sembrandomi che per ricostruire lo spirito nella sua unità reale con una sintesi filosofica superiore fosse necessario partire dall'analisi dei diversi aspetti, con cui ci si manifesta. Il Croce dall'attività reale dello spirito con procedimento dialettico deduce le funzioni che esso compie, trascurando i dati della coscienza; io parto invece da questi, cioè dall'esperienza che abbiamo delle diverse funzioni spirituali per determinarne i caratteri, dalla cui sintesi sorgerà poi l'unità dello spirito. Ora, se ci riferiamo all'esperienza che tutti gli uomini hanno della funzione conoscitiva, non si può fare a meno di confessare che nell'atto del conoscere ci rappresentiamo le cose come indipendenti da noi; anche il Croce, se i preconcetti metafisici non facessero velo alle sue introspezioni, dovrebbe ammettere con me che quando ci poniamo nell'atteggiamento conoscitivo non apprendiamo per nulla la realtà come una creazione nostra; che anzi la coscienza delle cose ci apparisce tanto più perfetta, quanto più riusciamo a spogliarla da ogni elemento soggettivo. O dobbiamo considerare come illusori i dati della coscienza umana? E allora non so davvero dove andare a cercare lo spirito, se mi si toglie la sola possibile esperienza che io posso averne. Del resto facciamo pure astrazione dai caratteri differenziali della funzione estetica e della funzione teoretica, riducendole all'attività reale dello spirito, donde emergono entrambe; perchè continuare allora a distinguere la funzione pratica? Non si ha anche in essa una creazione? Se identifichiamo l'arte con la conoscenza per il solo fatto che in entrambe lo spirito fa, dobbiamo, per esser coerenti, identificarla anche coll'attività pratica, perchè anche in questa lo spirito agisce. Con lo stesso metodo del Croce il volontarismo metafisico non ha forse ridotto il conoscere a un volere? Questa riduzione nel campo speculativo non è meno legittima della sua; e non si potrà dimostrar falsa mantenendoci nella sfera dello spirito assoluto, perchè le caratteristiche differenziali di ciascuna funzione esistono (non ci stanchiamo mai di ripeterlo) solo *nella coscienza e per la coscienza* e non possiamo fare a meno di riferirci a questa se vogliamo parlare di funzioni distinte dello spirito, cioè di modi diversi con cui la sua azione ci si manifesta.



Facciamo dunque appello alla nostra esperienza: ci si presenta in essa, la funzione estetica cogli stessi caratteri della funzione teoretica? Non crederei: nella prima abbiamo la coscienza che la rappresentazione delle cose è opera della nostra personalità creatrice e che esiste solo in quanto è da noi creata; nell'altra invece apprendiamo le cose come indipendenti da ogni nostra attività individuale, come oggetti che esisterebbero anche se non li conoscessimo. È opportuno a questo punto intendersi bene sul significato che deve attribuirsi alla coscienza della creazione, che è per me la caratteristica dell'arte e che costituisce in fondo l'essenza del dissidio fra me e il Croce. Per coscienza d'una funzione si possono intendere tre fatti diversi:

I. Coscienza di ciò che si è prodotto.

II. Coscienza della nostra personalità come produttrice.

III. Coscienza dell'attività produttrice.

Quest'ultima manca tanto nella funzione estetica, quanto nella funzione teoretica; non si rivela immediatamente nel processo interiore, ma è costruita poi con la riflessione; e in ciò io e il Croce siamo perfettamente d'accordo. La coscienza di ciò che si è prodotto è comune alle due funzioni, perchè quello che è da noi creato o conosciuto ci si rivela sempre all'introspezione. Ciò che distingue la funzione estetica dalla funzione teoretica è la coscienza, intesa nel terzo modo, cioè il sentimento dello stretto legame di dipendenza della rappresentazione dallo spirito creatore, che si ha nell'arte, e che nella conoscenza si trasforma nel sentimento opposto dell'indipendenza dell'oggetto: siamo proprio agli antipodi.

La mia critica della teoria del Croce si fonda su questa analisi dell'esperienza che noi abbiamo delle diverse funzioni, non, com'egli sostiene, sulla mia tesi positiva sulla natura dell'arte. Questa venne anzi posteriormente, come risultato della critica stessa e dell'analisi della funzione estetica, a cui ero stato condotto. Del resto sarei prontissimo a rinunziarvi, quando mi si mostrasse che non risponde alla comune esperienza estetica, perfettamente convinto che i dati della coscienza umana debbono mettersi avanti a qualsiasi speculazione metafisica. Se l'ho esposta schematicamente nella prefazione del mio opuscolo, è stato solo per rispondere e una domanda del Croce, e non senza una certa riluttanza. « A darne pochi accenni, io dicevo, si corre il rischio di non essere intesi e di esporsi a critiche incomplete d'una teoria incompleta ». E la profezia s'è avverata nelle critiche che il Croce mi muove. Certo



la maniera compendiosa con cui ho esposto le mie idee poteva dar luogo ad equivoci; e comprendo anch'io ora che rileggo quello schema che non è esclusa l'interpretazione che ne dà il Croce. Parrebbe infatti che io affermando che il processo evolutivo nel suo svolgimento concreto, in quanto è creazione d'una forma nuova non determinata dalle forme antecedenti e non implicita in esse, può solo comprendersi rifacendolo idealmente nella nostra fantasia, venissi in fondo ad attribuire all'arte un ufficio teoretico. Senonchè la mia è solo un espressione sintetica: quando dico che, per comprendere che sia la creazione naturale bisogna riferirsi alla creazione artistica, non voglio con ciò affermare che la fantasia come tale nell'atto della creazione si proponga di conoscere la creazione stessa. Che questo non fosse il mio pensiero si può vedere da ciò che dico della funzione pratica, dove è evidente che non si vuole per conoscere il fine; ma ciò non toglie che per formarci un'idea della tendenza verso un fine sia necessario riferirci a quello che proviamo in noi stessi nell'atto del volere. Altro è volere, altro conoscere il volere; son due momenti diversi dello spirito. Lo stesso si dica della funzione estetica: io come artista creo per creare, per creare solamente; se poi mettendomi nell'atteggiamento teoretico voglio conoscere che cosa sia la creazione, non potendo coglierla al di fuori, debbo necessariamente riferirmi a ciò che ho provato in me stesso nell'atto del creare. Nè d'altra parte la volontà e la fantasia servono soltanto per darmi l'una l'idea di tendenza verso un fine, l'altra l'idea di creazione, e valgono perciò solo in quanto forniscono al mio intelletto i mezzi per spiegare in modo completo l'universo; ma hanno anche valore per sè e indipendentemente da ogni ufficio teoretico.

Ciascuna funzione splende di luce propria ed è un momento necessario nella vita dello spirito; però la distinzione che noi facciamo dei tre atteggiamenti della coscienza non deve intendersi come una separazione reale, non deve cioè credersi che l'una possa stare senza l'altra: che anzi s'implicano necessariamente e s'integrano fra loro nell'unità della coscienza. La volontà ha bisogno della fantasia per la creazione dei suoi ideali e dell'intelletto per attribuir loro una possibile realtà nel futuro; la fantasia alla sua volta non crea dal nulla, ma parte dagli elementi che le sono offerti dalle altre funzioni; allo stesso modo l'intelletto non potendo con le sole sue leggi esaurire tutto il campo dell'esperienza si vale della volontà e della fantasia per ricavarne alcuni dati necessari alle sue spiegazioni. Ma l'arte, per quanto possa offrire al filosofo la maniera d'intendere la creazione perenne delle forme naturali, ha valore in se stessa, indipendentemente da ogni ufficio teoretico. Il Croce fra l'arte giuoco e l'arte conoscenza non sa trovar via di mezzo; come se la creazione per sè, anche senza farci conoscer nulla, non fosse una delle affermazioni più alte della potenza dello spirito. L'anima umana che liberandosi della ferrea necessità delle leggi crea al di sopra della natura il suo mondo ideale, se non conosce, non si trastulla neppure; ma rivela in questa sua opera creatrice la fecondità del principio che vive in lei occulto: non è lo spirito che riconosce al di fuori di sè la natura e una legge necessaria che lo costringe; non è lo spirito che vuole la natura e in questo volere sente la necessità d'una sua legge interiore; ma è lo spirito che all'apice della sua potenza trionfa sulla natura, consapevole della sua vittoria.



Nota. — In un posteriore sviluppo del suo pensiero il Croce, accorgendosi che il suo edificio estetico minacciava di crollare, ha cercato di puntellarlo alla meglio con l'aggiunta del *carattere lirico dell'intuizione pura.* (*Problemi di estetica*, Bari, 1910, pp. 3 e segg.; *Breviario di estetica*, Bari, 1913, pp. 41 e seg.) La vera intuizione o immagine artistica è quella che rappresenta ed esprime un sentimento; essa è per ciò sempre lirica.

Ora che non vi sia alcuna opera d'arte vera senza una sintesi d'immagine e di sentimento, concediamo volentieri. Ma ciò non basta a caratterizzare la funzione estetica e non vale certo a corroborare la tesi primitiva dell'arte come forma di conoscenza. Perchè, se ufficio dell'arte è l'espressione del sentimento fuggitivo in un'immagine che lo renda riproducibile universalmente (*Problemi di estetica*, p. 27) essa vien così ad assumere il carattere di funzione pratica; diviene infatti *un mezzo di comunicazione* spirituale dei sentimenti, che per sè presi sarebbero incomunicabili nella loro fuggevole soggettività. Per la pura conoscenza non sarebbe affatto necessario rifare il sentimento nella rappresentazione artistica, perchè il sentimento è conosciuto nella sua concretezza nell'atto stesso in cui è vissuto. Che questa immediata esperienza cosciente sia fuggitiva e incomunicabile non è una buona ragione per negare che sia conoscenza. Lo spirito traspare a sè medesimo in ogni momento della sua fuggevole vita, ha coscienza intuitiva di sè, anche se non traduce in immagini i suoi sentimenti.

---

# LA CREAZIONE NELL'ARTE E NELLA NATURA.[1]

Forse alcuno di voi s'è meravigliato leggendo il titolo della mia conferenza e ha detto fra sè: — Sia pure la creazione nell'arte; ma la creazione nella natura? Chi è dunque questo nuovo Mosè, salvato dalle paludose acque del positivismo, che osa ancora parlarne, dopochè la scienza ha solennemente proclamato il principio: nulla si crea e nulla si distrugge? — Lungi da me il sospetto di voler porre in dubbio questa suprema legge delle cose, che, intuita già molti secoli or sono da Epicuro con una geniale divinazione della sua ellenica fantasia, è divenuta ormai una delle più alte e secure conquiste del pensiero. Anche ora che la scoperta del radio, di questo corpo dotato di virtù miracolose che fanno quasi pensare alle occulte potenze sognate dagli alchimisti e dai maghi del Medio Evo, ha scosso la fede in quel sommo principio per la continua prodigiosa emanazione d'energia, che può aversi dagli atomi di quella sostanza, anche ora io credo fermamente all'universalità di

(1) Conferenza letta il 14 febbraio del 1904 nel Circolo Universitario di Lettere e Filosofia di Firenze e pubblicata a Piacenza nel 1904 pei tipi di G. Favari.

quella legge, e ho piena fiducia, che nuovi e iterati sforzi dell'uomo domeranno l'elemento ribelle, rivelandoci la sorgente di quella misteriosa energia che sembra scaturire dal nulla. Ma se la somma delle energie dell'universo rimane sempre eguale a se stessa, le sue molteplici forme traverso le sensibili apparenze delle cose si trasmutano con vicissitudine eterna, e ogni attimo che fugge è una rivelazione nuova, un nuovo mondo di suoni, di colori, di forme, che emergono dal fondo ferace dell'essere, come dalla viva fantasia d'un artefice umano.

Io non so se in un crepuscolo sereno pei Lungarni deserti l'anima vostra fu mai rapita dall'incantesimo della luce: sembra quasi che in quegli ultimi bagliori la vita delle forme naturali si acceleri, come il battito estremo nel cuore d'un moribondo; ogni cosa, prima che si sommerga nell'oscurità infinita ed eguale, pare che voglia esprimere agli uomini, che la contemplino con occhi semplici e puri, tutta l'inesauribile fecondità della sua essenza. Dai cipressi di Bellosguardo ai cipressi di San Miniato nei vapori dell'aria, dal cupo verde delle Cascine al fievole azzurro dell'Appennino lontano, nel vario riflesso delle acque, traverso la fuga dei ponti è un continuo succedersi di creazioni meravigliose, che invano tentiamo di fissare con le pupille, avide di bellezza: i nostri occhi non bastano a cogliere in tutta la sua visibile apparenza il fuggitivo portento, e l'aria e l'acqua e la terra, i tre mitici elementi, illuminati dal fuoco distruttore ed animatore, si contendono ancora nella genesi delle mutevoli forme il dominio della nostra fantasia, come un tempo nelle prime audacie dell'ellenico pensiero.

— Immagini di poeta, delirii di sognatore, illusioni di fanciullo! — dirà forse con un freddo sorriso di compatimento lo scienziato, cui la dura fatica dell'intelletto ha inaridito le sorgenti della divina fantasia. — Tutto quel mondo che dinanzi al tuo sguardo si trasforma perennemente, tutta quella ricchezza di tinte e di sfumature che ha dato le ali alla tua immaginazione, facendoti dimenticare per un istante la severa austerità del filosofo, non è che una fallace apparenza: la realtà vera è quella che vedo io e che mai non si muta inflessibile ed eterna nelle sue leggi. Che vai fantasticando di creazione? Là dove tu contempli una forma nuova generarsi, io oltrepassando la sensibile illusione non scorgo se non una quantità d'energia che dà luogo a una quantità eguale. Nulla s'è perduto nel passaggio, nulla s'è creato. Sono i tuoi sensi ingannevoli e bugiardi che ti fanno apparire le cose diversamente; e se pigliandoli sul serio vuoi farci su una bella poesia, accomodati pure; ma la tua arte non avrà più valore del giuoco d'un ingenuo bambino che vede un cavalluccio in una granata, la più comoda delle vetture nella più meschina delle seggiole.



Questa orrenda bestemmia sulla natura dell'arte, che ho posta in bocca al mio imaginario interlocutore, l'abbiamo più volte sentita pronunziare da scienziati e da filosofi, i quali, non potendo ridurre le divine creazioni della fantasia al rigoroso schematismo delle loro formule, hanno fatto presso a poco quel che fece, secondo la favola, la volpe, quando si vide impotente a cogliere il grappolo d'uva che pendea troppo in alto dalla vite: hanno scrollato le spalle con aria di disprezzo, negando ciò che non sapeano spiegare. Il metodo è abbastanza economico, non dico di no; ma appunto per questo ci persuade poco; del resto potrebbe appli-

carsi anche alla scienza, ritorcendo contro di essa quell'arme che i suoi falsi idolatri han rivolto contro l'arte. Nè ciò sarebbe una cosa strana o nuova: molti infatti in nome della bellezza hanno messo all'indice gli schemi e le formule precise che ci tolgono la diretta intuizione delle cose, sostenendo che il mondo vivo e reale è quello che ci apparisce ed è colto da noi immediatamente; che le cosiddette leggi della natura non sono che vuote astrazioni, aggruppamenti convezionali che facciamo per orientarci nella vita pratica e per adattare l'immensa copia dei fenomeni naturali alla meschinità del nostro intelletto. Secondo costoro la scienza avrebbe la stessa funzione d'un catalogo da museo zoologico con le sue brave etichette, semplici e pronte alla pigrizia dei visitatori. Vi sono di quelli che si contentano di guardare soltanto i cataloghi, credendo con ciò solo di aver acquistato piena conoscenza degli animali esposti, con la stessa presunzione dei critici da gazzetta, che fanno la recensione dei libri dopo averne letto solo il frontespizio; altri invece voglion penetrare più a dentro e averne la visione sincera e immediata. Gli scienziati dunque fanno i cataloghi delle cose per gli intelletti ignavi, che non hanno tempo da perdere « in tutt'altre faccende affaccendati », come quella famosa Eccellenza, cantata dal Giusti, che non conosceva neppure i *Promessi sposi* del Manzoni; gli artisti invece che non hanno preoccupazioni pratiche e disprezzano la gretta economia commerciale mettono da parte gli schedari da biblioteca e si abbeverano alle fresche sorgenti della natura, contemplando le cose nelle loro forme concrete e nei loro caratteri individuali; non si appagano delle vuote ed astratte unità, costruite dal pensiero, ma accolgono nella loro anima ardente ciò che vive e



palpita nella natura, levando un inno gaudioso alla diversità molteplice e feconda.

Era naturale che ai negatori dell'arte si rispondesse in tal modo negando la scienza, opponendo esagerazioni a esagerazioni; e noi abbiamo visto finora l'arte e la scienza contendersi il dominio della natura e come due bambine, che, gelose dell'affetto della mamma le si aggrappano alla sottana tirandola da un lato e dall'altro, hanno finito col ridurla miseramente in brandelli. Peccato che la natura, questa grande madre, non abbia anch'essa due grandi mani per scapaccionare i filosofi capricciosi e impertinenti.

È ormai tempo di dare all'arte ciò che è dell'arte, rivendicandola non contro, bensì accanto alla scienza. Confessiamolo pure francamente: v'è qualcosa nella realtà che sfugge a qualsiasi formula precisa, a qualunque sublime sforzo dell'intelletto e che solo può esser colta dall'anima nelle sue contemplazioni. Anch'io sono un idolatra della scienza; ma allo stesso modo che chi ama veramente una donna non le chiede un sacrificio superiore alle sue forze, io che venero il mio idolo non pretendo da esso ciò che non potrà darmi giammai: la sensibile creazione delle forme, la natura nel suo aspetto vivente.

L'intelletto, guidato solo dalle sue leggi, ci conduce necessariamente all'unità astratta, all'essere unico e immutabile degli antichi Eleati, alla negazione d'ogni vita e d'ogni sviluppo. Spogliate le cose delle loro qualità sensibili, dissolvete i colori, i suoni, le forme nei varî movimenti delle ultime particelle materiali: là dove era l'ansia trepida e il confuso tumultuar della vita non resterà più che la fredda immobilità della morte, e la natura spolpata delle sue carni, dissanguata dei suoi umori

vitali diverrà uno scheletro informe, condannato a ripetere se stesso nelle squallide vie dell'eternità. Nulla mai potrà sorgere di nuovo, nulla potrà mai generarsi che sfugga a quella inesorabile sorte! Ecco come gli scienziati, volendo spiegare meccanicamente la vita e il suo sviluppo, riescono solo a distruggerli entrambi, simili in ciò ai dilettanti della critica cosiddetta scientifica, che, piccandosi d'anatomizzare la vivente unità dell'opera d'arte, non s'accorgono che a poco a poco traverso la fitta rete delle analisi e dei sillogismi si dilegua il fantasma, svanisce la sensibile apparizione della bellezza. In tal modo l'intelletto, più che intendere, distrugge quel che la fantasia ha creato: ciò vale per le creazioni dell'arte, come per le creazioni della natura.

La maggior parte degli errori nella storia della filosofia derivano dall'esclusivismo: i filosofi di tutti i tempi sono stati o troppo scienziati, o troppo poeti, o troppo uomini pratici; donde la maggiore o minore importanza che hanno assegnato a una delle tre funzioni fondamentali della coscienza nella costruzione dei loro sistemi. Il vero filosofo invece deve essere un uomo completo, e l'uomo completo non è solo ragione, ma è anche volontà e fantasia; un perfetto sistema della natura può solo scaturire da tutta l'anima umana armonizzata nelle sue tendenze e nei suoi atteggiamenti, che corrispondono in modo mirabile ai diversi aspetti delle cose, perchè lo spirito non è al di fuori della natura, ma è la natura stessa giunta a un grado superiore di sviluppo, a una maggiore consapevolezza di sè.

Le qualità sensibili delle cose, che il nostro intelletto trova incoerenti e illusorie, considerandole come un velo che gli nasconde l'essenza dell'universo, perchè il suo ideale è l'identità perfetta



e la permanenza assoluta della legge, hanno un altissimo valore per la nostra volontà e per la nostra fantasia; e noi non possiamo fare a meno di questo aspetto della natura che ci è dato immediatamente dai nostri sensi, se non vogliamo considerare come una grande illusione la vita e la sua evoluzione, tutto ciò che sentiamo dentro di noi di più nobile e di più alto. E la scienza stessa non sarebbe forse distrutta togliendo questa successione di qualità diverse? Esisterebbe forse l'acustica senza i suoni, l'ottica senza i colori, la cinematica senza le varie forme di movimento? E la chimica a che si ridurrebbe se non ci fossero sostanze dotate di proprietà diverse e capaci di decomporsi e trasformarsi in altre pei vari aggruppamenti degli atomi materiali? Dove non è un processo o un cambiamento non ha nessun significato parlare di leggi. Sarebbe proprio come voler fare un codice senza delitti e senza pene! Se la trasformazione qualitativa delle cose è un'illusione, è anche un'illusione la scienza che cerca di scoprirne le leggi: per questa via si giunge al nichilismo più completo, alla negazione di tutto. Prosegua pure per questo cammino di distruzione chi non si spaventa del nulla e si compiace dell'assurdo; io preferisco tornare indietro verso il sogno e verso l'illusione. E in questo sogno ch'è tutta la mia vita e in questa illusione ch'è tutta l'anima mia io contemplo la natura rivestirsi di forme sempre mirabili e nuove, che mi rivelano un'intima attività creatrice operante nel seno occulto delle cose e nelle profondità dello spirito umano.

La legge permane necessaria e imperitura e il mio intelletto la riconosce in ogni mutamento; la quantità d'energia è sempre eguale a sè stessa, ma ciò non le vieta di concretarsi in qualità sempre

nuove che balenano meteore fugaci nelle solitudini dello spazio e tramontano ignote nei cieli dell'eternità, se l'occhio d'un artefice umano non le coglie viventi dalla natura, rifacendo con la sua fantasia quell'intimo processo di creazione, onde sorsero nell'attimo fuggitivo. Così l'universo si rinnovella nella genesi perenne delle forme, non venendo mai meno alla ferrea necessità delle leggi meccaniche e intessendo sempre la trama del suo sensibile velo nell'ordito delle formule precise, perchè l'interna virtù creatrice non si manifesta accrescendo con sovrannaturale portento la somma delle particelle materiali, ma dalla stessa quantità d'energia traendo una ricchezza inesauribile di apparizioni meravigliose.

Come il marmo, che sulle Alpi Apuane anela con ansia di bellezza ai colpi dello scalpello animatore, pur conservando il suo peso e le sue latenti energie, può d'un tratto apparire nella forma vivente d'un eroe alle accese pupille dei mortali, così la diffusa materia dell'universo, atteggiandosi in varie parvenze secondo gl'impulsi dell'interiore attività formatrice, scintillò nelle prime stelle, roteò coi pallidi pianeti per le deserte vie dell'infinito; fu tenebra e fu luce; salì verso le cime col furor dei commossi elementi, si sprofondò negli abissi della terra; emerse dal gorgo dei mari dove avea profuso le alighe e le umide fronde coralline verso le nevi eterne iridate di cristalli, finchè non ascese dai primi albori della vita traverso le infinite generazioni di belve alla stirpe ferace degli uomini, alle agitate vicende della storia. Quest'opera di creazione perenne noi la vediamo compiersi ancora sotto i nostri occhi in ogni cosa che vive e si trasforma: nel fiore che sboccia, nel seme che germoglia, nell'alba che s'infiamma purissima pei cieli;



e dentro noi stessi nel tumultuoso avvicendarsi di passioni, di delirii, di sogni che emergono d'un tratto alla luce della consapevolezza dal fondo oscuro dello spirito; anzi, più che altrove, nell'anima nostra dove lo sviluppo naturale delle forme avviene con una rapidità prodigiosa, realizzando quasi il continuo divenire, il πάντα ῥεῖ d'Eraclito: anche quando crediamo che la stessa immagine ritorni nella memoria dopo essere stata lungamente nascosta in un cantuccio del nostro cervello, in fondo è una nuova creazione che il nostro spirito ne fa ritrovandosi nelle medesime condizioni.

Come mai da certe forme se ne svolgono altre nuove, che rappresentano gradi superiori di sviluppo? Il nostro intelletto s'arresta dinanzi a questo grande punto interrogativo, perchè non riesce a cogliere il passaggio concreto, che avviene nelle profondità occulte dell'essere al di là delle sensibili apparenze; deve limitarsi a riconosce il fatto, a notare la successione dei due gradi evolutivi, a determinare le condizioni necessarie perchè avvenga lo sviluppo delle forme nuove, lasciando un'enorme lacuna, che solo può esser colmata dalla fantasia. Ogni creazione sia naturale che artistica non si può intendere se non con una nuova creazione. Se possiamo in qualche modo comprendere la genesi delle forme naturali è solo in quanto noi stessi siamo capaci di creare, di rifare consapevolmente nella nostra fantasia quell'intimo processo di creazione onde scaturiscono gl'individui concreti. L'artista fa rispetto alla natura presso a poco quel che il critico fa rispetto all'opera d'arte: cerca di riviverla nell'anima sua, creandola in una forma nuova. È in ciò che la contemplazione si distingue profondamente dalla semplice percezione delle cose; l'attività estetica comincia ad esplicarsi quando non

riconosciamo le forme naturali come oggetti indipendenti da noi, ma ci sentiamo capaci di ricrearle con piena consapevolezza di esprimerle dalla nostra sostanza spirituale. Mentre gli oggetti delle nostre conoscenze sono posti di fronte all'anima che affermandoli dà loro un'esistenza autonoma e indipendente, l'opera d'arte non è mai al di fuori di noi, ma vive solo di quella vita ideale che noi le infondiamo contemplandola: esiste solo in quanto è perennemente creata. È perciò impossibile far la notomia d'un quadro o d'una statua, come se si trattasse d'un oggetto reale: nelle vostre analisi vi sarà tutto fuorchè l'opera d'arte, se non siete capaci di ricreare ciò che l'artista ha creato. All'obbiezione comune che molti fanno a una tal maniera di considerare la critica, cioè che si cadrebbe nell'assurdo di pretendere che per gustare la *Divina Commedia* si dovesse avere il genio creatore di Dante, noi rispondiamo che la nuova creazione dell'opera d'arte non richiede quella potenza originale, che è la caratteristica del genio, perchè, se il capolavoro come tale non esiste al di fuori di noi, vi sono tuttavia nel libro, nella tela, nel marmo, o meglio nelle percezioni che ne abbiamo un complesso di segni suggestivi che rendono assai più agevole il nuovo atto di creazione. Il critico potrà tutt'al più con la sua analisi rendere più espliciti quei segni e ancor più facile il compito delle ulteriori creazioni alle anime contemplanti; ma queste saranno sempre necessarie perchè si abbia la sintesi dell'opera d'arte.

In una condizione molto simile si trova l'artefice dinanzi a quelle forme che sono un prodotto di creazione naturale: le percezioni del suo intelletto, le analisi sottili della scienza che gli rivelano le condizioni in cui si svolge quell'individuo concreto, hanno solo una virtù suggestiva per la fantasia che



deve crearlo in una forma nuova; il poeta, il pittore, lo scultore sono tanto più realisti quanto più dànno importanza a tali suggestioni, cioè alle condizioni reali del fatto; ma in fondo il vocabolo è improprio, perchè l'essenza dell'arte, che è la sintesi creatrice, è sempre un processo ideale; la diversità è solo estrinseca e riguarda il punto di partenza dell'attività produttrice. L'idealismo e il realismo differiscono soltanto per la maggiore o minore estensione degli elementi reali, onde prende origine la creazione; quando i dati di fatto assumono il loro più alto valore, l'arte viene a confondersi con la storia. Ma l'opera della fantasia, per quanto ridotta ai minimi termini, non può essere mai completamente esclusa, ovunque si voglia rifare la genesi naturale d'un fenomeno o d'un individuo concreto. Per quale altra via potremmo arrivare ad intendere le creazioni della natura se non per mezzo dell'arte, dove la creatrice potenza delle cose giunge alla piena consapevolezza di sè medesima?

È solo acquistando coscienza di sè che la materia si fa spirito, che la natura si fa arte; non si può parlare di attività estetica se l'individuo concreto non è posto in intima connessione con un'anima che l'ha creato sapendo di trarlo dalla propria sostanza. Togliete questa coscienza e il fantasma di bellezza diverrà un oggetto reale, l'arte cederà il posto alla natura. Un marito geloso fra le pareti domestiche non è un capolavoro ed io non ve l'auguro, signore gentili; ma è un capolavoro Otello con le sue furie e con i suoi tormenti, perchè nell'urlo selvaggio di quelle passioni mortali noi sentiamo rivivere in noi tutta la potenza dello spirito creatore. Un balbuziente e un idiota potrà tutt'al più suscitare pietà o raccapriccio e divenire oggetto di osservazioni scientifiche; ma davanti ad Osvaldo

negli *Spettri* di Ibsen noi dimentichiamo contemplando tutta la nostra scienza e tutta la nostra miseria, per sentir solo tutta la grandezza dell'uomo che crea, lo sforzo supremo dell'arte che supera la natura, esprimendo consapevolmente ciò che essa incosciamente ha creato nel mistero della genesi eterna. Se non scappiamo via dal teatro, se rimaniamo invece inchiodati sulla nostra poltroncina con l'anima assorta in un sublime stupore, è perchè sappiamo benissimo che Ermete Zacconi non è un epilettico, che la sua è solo una creazione maravigliosa. Se dimenticassimo ciò per un istante, correremmo il rischio di veder trasformarsi dinanzi ai nostri occhi la scena in una comune camera da letto e d'indignarci, come quei bravi ed onesti popolani che una sera all'Arena Nazionale, interrompendo la contemplazione estetica, ingiuriavano ad alta voce il marito che tradiva la moglie fra le quinte, o di nasconderci la faccia come una bambina che sedeva accanto a me alla Pergola, impaurita dalla violenza d'Otello che voleva strozzare Desdemona, o, passando per associazione d'idee ad altri animali, ci potrebbe accadere di far come quel gatto, che s'era messo in testa d'acchiappare un topolino dipinto sul muro. Quanti che stanno un po' più al di sopra del gatto per il loro sviluppo intellettuale s'illudono così spesso di contemplare, mentre non fanno altro che percepire, apprendendo l'opera d'arte come qualcosa che sta al di fuori dello spirito, che può essere conosciuta e anatomizzata nelle sue parti!

Simili errori e simili confusioni si evitano soltanto quando non si dimentichi che il dominio dell'arte cessa per dar luogo alla natura se si perde la coscienza della creazione spirituale. La genesi naturale del mito e del linguaggio non può



chiamarsi arte se non quando è rivissuta da un'anima consapevole di crearla e d'esprimerla in una forma nuova secondo le intime leggi della fantasia; nella sua produzione spostanea e primitiva è natura, non è arte; ma non cessa pertanto di essere una creazione. Lo spirito, finchè crea senza saper di creare, non è fantasia; e i suoi prodotti non entrano nel campo dell'arte. Questo limite, ch'io pongo, non è arbitrario, e, per quanto empirico, perchè è difficile dire dove la coscienza cominci e dove finisca, è tuttavia necessario, se non vogliamo andare incontro a confusioni e a paradossi. Nessuno vorrà certo sostenere che la paura, quando la proviamo in noi stessi, è un fatto artistico: altro è provare un'emozione, altro è esprimerla esteticamente; ma ciò non toglie che nella paura come in qualsiasi altro fenomeno psichico si riveli la creatrice virtù dello spirito.

Tuttavia, se da un lato la creazione artistica non può confondersi con la creazione naturale per quella consapevolezza e affermazione della personalità creatrice, che ne è il carattere essenziale, dall'altro è intimamente legata con essa, perchè emana dalla medesima virtù formatrice. L'identità del principio che nella natura crea gli esseri viventi, e nello spirito suscita un mondo ideale, si rivela sopratutto nell'amore, in cui le due forme di creazione vengon direi quasi a contatto. Quando il segreto istinto della generazione, che si traduce dentro l'anima nel sentimento dell'amore, giunge all'apice del suo sviluppo e domina imperioso, s'accende la fantasia e lo spirito sente il bisogno d'espandersi in forme luminose. Contemplate le piante e gli animali nell'epoca degli amori: sfolgoreggiano più vivi i colori, si fanno più dolci i canti e più lussuriose le forme, quasi li guidasse

un istinto segreto di bellezza! Alcuni pesci sembrano quasi illuminarsi d'una luce interiore nei vaghi riflessi delle squamme ardenti fra le acque; emanano deliziosi odori le serpi; s'elevano ad altezza di musica e di danza gli uccelli, dandoci quasi l'illusione dei primi albori dell'arte. È un orchestra al completo: rulli di beccaccini e becchettio di picchi, tubar di tortore e gorgheggi d'usignuoli, tutta una nuova ricchezza di sonore armonie che si spande dall'istintiva virtù del creare, dalla pienezza della vita che tende a comunicarsi. Deve essere uno spettacolo meraviglioso nelle foreste dell'India trovarsi a un tratto in mezzo a venti o trenta pavoni, mentre i maschi fan mostra del loro strascico lussureggiante e portano in giro in tutta pompa il loro orgoglio innanzi alle femine soddisfatte; o contemplar le aeree danze delle pernici e le ondeggianti piume degli uccelli del paradiso raccolti sull'albero a un solenne ritrovo d'amore. In mezzo a tanto rifiorire di arti, fecondate dall'impulso dell'istinto generatore, non manca un primo germe d'architettura; e le clamidere gentili, sdegnando i salotti sospesi nell'aria fra i rami, preferiscono darsi convegno sui pergolati, da loro stesse costrutti con ossa, foglie, penne e conchiglie.

E, levandoci più in alto verso l'uomo, se l'amore ispira al poeta come all'usignolo i suoi canti più belli, non è forse perchè la segreta potenza generatrice nell'esuberanza delle sue energie conduce l'anima al suo sforzo creatore? Anche quelli che sono la negazione vivente della poesia nella loro prima dichiarazione d'amore mi doventan d'un tratto poeti! Non senza ragione da secoli poeti e romanzieri ci hanno condito l'amore in tutte le salse più o meno piccanti del delirio e della colpa, della passione e della morte; quelli che se ne



meravigliano o sbadigliando gridano ch'è tempo di finirla non sanno penetrare nell'intima essenza delle cose, per cogliervi la profonda affinità delle arti con l'impulso generatore delle nuove vite; quella natural parentela che fu contemplata dalla giovine fantasia degli Elleni, quando fecero nascere Amore e le tre Grazie, simbolo delle tre arti belle, dall'immortale Afrodite, sorta dalla spuma delle onde.

L'arte dunque, pur distinguendosi dalla natura, non è in fondo che la natura stessa giunta alla consapevolezza delle sue creazioni: quella medesima attività creatrice che genera le sensibli apparenze della materia ed anima le nuove specie di viventi, crea con gioia consapevole traverso la commossa fantasia degli artefici umani altre forme imperiture; e liberata dall'ingombro delle forze materiali ascende leggera più in alto seguendo l'impulso della sua segreta aspirazione verso la bellezza. In tal modo l'arte oltrepassa e continua l'opera della natura nella genesi eterna dell'ideale.

---

# LA REAZIONE AL POSITIVISMO [1]

**(A proposito della « Logica » di B. Croce)**

A chi abbia seguito le tumultuose vicende della filosofia contemporanea non è certo sfuggita la reazione profonda che negli ultimi anni s'è venuta accentuando contro il cosiddetto positivismo scientifico. Gli spiriti, meravigliati e commossi verso la fine del secolo passato dai nuovi trionfi delle scienze, s'erano illusi nei primi entusiasmi di poter con poche formule esaurire l'infinita ricchezza della natura e dello spirito. Nulla pareva che dovesse sfuggire alla severa indagine sperimentale se l'anima umana, quest'eterna e indomita ribelle, consentiva anch'essa a discendere dal piedistallo, dove l'aveano da secoli innalzata la religione e la metafisica, nei laboratori di psicologia, lasciandosi misurare con precisi apparecchi e schematizzare in formule di logaritmi. Se tutte le conoscenze erano così fondate sull'esperimento, parve che la filosofia, sintesi su-

---

(1) Questo saggio, pubblicato la prima volta nella *Rivista filosofica* (Pavia, maggio-giugno 1906), si riferisce al primo abbozzo della *Logica* del Croce, cioè ai *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro* (Memoria letta all'Accademia Pontaniana, Napoli, 1908).

prema di tutto il sapere umano, non potesse seguire un metodo diverso: avemmo in tal modo anche una filosofia sperimentale! Si dimenticò che in ogni esperimento e in ogni induzione è necessario presupporre l'attività dello spirito conoscitivo; che se pure può bandirsi il metodo speculativo dallo studio dei fatti naturali, c'è un fatto, anzi il fatto per eccellenza, cioè quello del conoscere, che oltrepassa e trascende la pura ricerca empirica; che al di là del mondo della scienza si estende il campo non meno vasto e non meno reale della moralità e dell'arte.

Era dunque legittimo che in nome della vita pratica ed estetica la coscienza umana si ribellasse alle arbitrarie costrizioni del positivismo, che tutto pretendeva di ridurre a scienza; ma, com'è naturale in tutte le reazioni del pensiero, si è caduti nell'eccesso opposto; all'idolatria della scienza empirica è successo un disdegnoso disprezzo, per cui le si nega ogni valore nella ricerca della realtà che è oggetto della filosofia, ritenendola solo un mezzo economico di rappresentarsi le cose, uno schedario da biblioteca, che si deve mettere da parte, quando vogliamo veramente vivere e conoscere la natura nell'infinita molteplicità delle sue inesauribili forme; donde quei sistemi, ora di moda, più o meno imbevuti di *prammatismo,* di *esteticismo,* di *storicismo,* che levando alle stelle l'immediata intuizione della realtà vissuta, pongono la scienza empirica nel numero degli espedienti economici. Il libro della natura, che alla sublime anima di Galilei apparve scritto in caratteri matematici, agli occhi dei nuovi filosofi sembra piuttosto un'opera d'arte meravigliosa, che lo spirito può solo penetrare e cogliere ancor pura dai simboli falsificatori nella diretta contemplazione estetica.



Sotto un'altra forma si è anche presentata la reazione al positivismo. Questo in mome della scienza empirica aveva dichiarato la bancarotta del metodo razionale e speculativo. La ragione non era forse anch'essa un fatto d'esperienza? La logica umana non era anch'essa una formazione naturale, transitoria, come tutti i processi dell'eterno divenire cosmico? Le idee e i principî supremi del pensiero, che prima si credevano innati e primitivi, non potevano forse spiegarsi con l'esperienza della specie fissatasi per abitudine e trasmessa poi per eredità? Il positivismo ritornava così senz'altro a David Hume saltando a pie' pari la *Critica della ragion pura* di E. Kant: il nominalismo empirico dei concetti era altamente proclamato nella *Logica* di S. Mill, mentre l'*a priori* e l'universale erano naturalmente messi all'indice come roba ormai passata di moda. Poichè il principio dell'associazione inseparabile delle idee pareva sufficiente a dar ragione di tutto lo sviluppo della coscienza e della conoscenza, l'attività dello spirito fu anch'essa relegata nei musei della filosofia. Ma (ironia del caso!) proprio quella psicologia scientifica, su cui tanto affidamento avevano fatto i positivisti per liberarsi dall'incubo dell'anima e della sua unità profonda, doveva non solo riconoscere l'insufficienza del principio di associazione e del meccanismo evolutivo e la necessità di postulare l'attività dello spirito, ma dimostrare anche falso quello ch'era stato l'*argumentum crucis* del nominalismo empirico, cioè l'impossibilità di pensare i concetti astratti senza avere presenti alla coscienza le parole o le immagini corrispondenti. Il fenomeno del *pensiero senza immagini e senza parole* è risultato infatti da osservazioni scientifiche e da esperimenti.

Bisogna tuttavia riconoscere che anche per que-

sto lato si è giunti, reagendo agli eccessi del positivismo, a esagerazioni e paradossi. I *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro* che B. Croce ha pubblicato di recente ne sono l'espressione più viva ed efficace: vi si trovano raccolte insieme e sistemate tutte quelle forme di reazione al positivismo, cui abbiamo per sommi capi accennato, con un innesto, molto abilmente tentato se non felicemente riuscito, della teoria economica della scienza e dell'intuizionismo o esteticismo bergsoniano nel vecchio tronco dell'idea pura di Hegel. Per il Croce come per il Mach e per l'Avenarius, i concetti delle scienze empiriche, o meglio i pseudo-concetti, com'egli li chiama per distinguerli dal concetto puro, non hanno che il valore di espedienti pratici: non sono conoscenze, ma azioni utili; non ci fanno contemplare la realtà o intenderne la natura, ma ci dànno solo il modo di maneggiare prontamente le nostre conoscenze; ne sono, per così dire, gl'indici, e perciò non valgono se non in quanto possono tradursi in esse. La realtà ci è data invece, secondo il Croce, da un lato per mezzo della pura intuizione estetica che ci fa conoscere l'individuale concreto, dall'altro per mezzo dell'idea pura che traverso alle molteplici intuizioni ci fa cogliere l'universale. L'intuizione e il concetto sono i due momenti della vita conoscitiva; l'arte e la filosofia le due sole forme di conoscenza. Lo spirito umano che corre come a suo fine al possesso pieno di se medesimo e della realtà non può restar chiuso nella mera cerchia rappresentativa e intuitiva. C'è qualche cosa nelle intuizioni stesse che lo spinge a superarle: come colui che è nella folla da spettatore cogliendone i molteplici aspetti parziali anela a trarsene fuori e a salire in luogo alto per abbracciarne con un solo sguardo lo spettacolo totale. Le



rappresentazioni sono varie, individuali e mutevoli; ma nella loro varietà, individualità e mutevolezza è l'appello perpetuo all'uno, al costante, all'universale. L'individuale e l'universale non sono già i due poli della vita teoretica, dall'uno all'altro dei quali l'uomo sia sbalzato senza posa e senza progresso; ma due gradi successivi, un arricchimento continuo della conoscenza che dalla prima forma si solleva alla seconda e torna sulla prima per apprenderla in nuovi modi. Queste due forme di conoscenza si compenetrano e fondono insieme nella storia, con la quale il circolo del pensiero si chiude. Essa non è scienza, non perchè sia alcun che di vano e d'inferiore alla scienza, ma perchè presuppone e completa la scienza, cioè la filosofia. Il filosofo che guarda il cielo e non riconosce la terra sulla quale pone i piedi è un'astrazione e una deficienza: il concreto, il perfetto è l'uomo che immagina, pensa e riconosce l'immaginato; l'uomo che vive la realtà nell'intuizione artistica, la pensa nel concetto filosofico, la rivive nella riflessa intuizione storica. La storia è il culmine della conoscenza umana; l'arte e la filosofia non ci dànno che un aspetto solo della realtà; nella storia invece ne abbiamo la visione completa con la sintesi dell'individuale e dell'universale, dell'intuizione artistica e del concetto filosofico.

Questa concezione della storia è la sola parte veramente originale della *Logica* di B. Croce: egli, che è storico nell'anima, non poteva se non degnamente parlare della storia; ma è facile scorgere come egli troppo si sia lasciato dominare dalle sue naturali tendenze, facendone addirittura il culmine del sapere umano. La più semplice percezione, in quanto compenetra in sè l'elemento intuitivo e il concettuale, dovrebbe valere da tal punto di vista

assai più d'ogni elaborato sistema filosofico, che è puro pensamento dell'universale; aveva torto Hegel, a voler fare della filosofia il vertice della piramide spirituale, perchè in essa non si ha la vita piena della realtà, ma uno solo dei suoi momenti.

La teoria del Croce, per quanto suggestiva, si fonda a parer mio sopra un falso modo d'intendere la filosofia e la scienza. Un conoscere che sia puro pensamento dell'universale non esiste; voler limitare a questo ufficio la filosofia è lo stesso che scriverne la condanna di morte: non la storia soltanto, ma qualsiasi forma di conoscenza, che non si voglia restringere a una vuota e sterile analisi di concetti secondo lo stile della logica hegeliana, nasce da una compenetrazione di elementi intuitivi ed intellettuali. Le rappresentazioni, secondo il noto aforisma kantiano, senza le categorie sono cieche; le categorie senz'altro contenuto rappresentativo od empirico sono vuote. Si provi un po' il Croce a darci una filosofia del concetto puro: di esso non si potrà dir altro che *è l'universale* o il *non individuale:* ciò detto l'ufficio della filosofia è bello e finito! Eppure, si potrebbe osservare, il Croce vi ha scritto su centoquaranta pagine. E anche bellissime pagine, aggiungo io, perchè egli conosce tutte le malie dell'espressione e si fa leggere d'un fiato (non per nulla è l'autore dell'*Estetica*); ma in fondo ove si analizzi bene il contenuto dell'opera sua, vi si troverà una critica spietata, anzi addirittura una demolizione della logica tradizionale o formalistica, come egli la chiama con un certo disprezzo, ma poco o nulla che accenni a una costruzione positiva all'infuori della parte dedicata alla storia. La logica dev'essere la filosofia della filosofia; dev'essere la scienza del concetto puro, va bene, benissimo; ma.... e poi? Dell'universale, considerato in se stesso, potremo dimostrare l'esistenza contro le negazioni empiriche; potremo anche aggiungere che è lo spirito e costruirne *a priori* uno schema di sviluppo ideale che sostituisca alla triade hegeliana di arte, religione e filosofia una diversa successione di momenti abbastanza discutibile; ma, finchè ci contenteremo di rimaner così nei cieli d'una speculazione sublime, la nostra conoscenza sarà ben povera cosa. Queste idee pure, che la filosofia dovrebbe ricercare nell'organismo dello spirito, che cosa son mai prive di qualsiasi contenuto? O se sono, come le idee hegeliane, pregne di tutte le determinazioni, non si avrà in esse il culmine della conoscenza? L'idea che nella sua universalità ci fa contemplare le intuizioni sotto la specie dell'eterno, non ci dà forse tutta la realtà nella pienezza della sua vita spirituale? Insomma (voglia il Croce indulgere ai soliti dilemmi della mia logichetta), o il concetto è inteso come una vuota astrazione staccata da qualsiasi elemento intuitivo e allora non ci farà mai dare un passo in avanti, rimanendo come un misterioso nume, che potrà divenire oggetto di adorazione mistica, ma del quale nulla si potrà dire filosoficamente, perchè tentando di determinarlo si finisce sempre col dargli un contenuto; o è l'universale nel senso hegeliano, cioè la sintesi organica di tutte le possibili determinazioni, la visione completa del reale alla luce dell'idea, e allora quale conoscenza mai potremo immaginare più perfetta di questa? Si dovrà necessariamente accettare la conclusione dello Hegel che la filosofia è il termine ultimo dell'evoluzione spirituale.

L'errore del Croce sta, secondo me, nell'aver posto tra l'intuizione e il concetto una linea di divisione artificiosa, che non corrisponde a nessuna distinzione reale. Nessun momento concreto nella

vita dello spirito si può concepire che non sia nello stesso tempo concetto e intuizione: il formalismo logico, tanto combattuto dal Croce, si è così infiltrato nel sangue che egli stesso finisce con lo scambiare una semplice distinzione economica, assai comoda per l'analisi e per l'esposizione, con una distinzione di fatto. Lo spirito o l'universale che si voglia dire non ammette divisioni: la coesistenza di diversi universali è un assurdo logico; l'universale per sè preso non può esser *molti* per la semplicissima ragione che è uno. L'eterogeneità potrà nascere in seno a quest'idea universale solo ove si trasformi il contenuto; ma l'unità organica dello spirito rimane sempre identica a se stessa attraverso le molteplici intuizioni. In ogni momento della sua vita è fantasia, intelletto e volontà insieme; una divisione di questi diversi aspetti è solo possibile empiricamente, quando per comodità di ricerca si studia l'uno indipendentemente dall'altro; ma, ove si metta da parte lo schematismo artificiale, che sta alla base di tutta la costruzione del Croce e si osservi lo spirito conoscitivo nella sua attività concreta, sarà facile vedere che fra la percezione dell'individuo e il concetto dell'universale vi è un passaggio continuo, non un salto acrobatico; e i termini intermedi sono appunto rappresentati da quelli che il Croce chiama sdegnosamente pseudo-concetti, cioè dai concetti delle scienze empiriche, i quali perciò son dovuti anch'essi alla medesima attività teoretica. Quella stessa tendenza all'unità, che è la forza motrice della ricerca filosofica, non è forse la sorgente comune di tutte le scienze particolari? Non son forse queste uscite dal seno della metafisica e non tendono di nuovo a rientrarvi con le loro leggi supreme, per ritrovare in essa un'ipotesi geniale che le colleghi nella vasta sintesi dello spirito? Dalla percezione non si salta all'idea universale per non so quale intuito filosofico, ma vi si sale lentamente per il faticoso cammino dell'esperienza umana che da secoli e secoli anela a cogliere questa unità profonda.



So bene che il Croce mi risponderà che gli uomini vanno cercando fuori di sè nella natura quel che più facilmente potrebbero cogliere in se stessi, come accade talvolta di affaccendarsi a cercare il cappello che si tiene in capo; ma la vivente unità dello spirito non si attinge, se non a patto di uscire fuori di se stessi: non è un dato primordiale, ma una costruzione induttiva. Solo quando ho osservato negli altri uomini qualcosa di analogo alla mia coscienza, posso elevarmi a una concezione sintetica dello spirito; solo quando nel resto della natura mi si rivelano i segni della spiritualità posso considerarla come un momento necessario della vita dello spirito. La natura non è solo una finzione utile dell'attività pratica, come crede il Croce: il dualismo di soggetto e oggetto non si può annullare in nessun momento della vera conoscenza: altro è vivere la realtà, altro è conoscere, cioè pensare la realtà stessa. La filosofia non è mistico assorbimento nell'universale in cui svanisca ogni differenza fra soggetto ed oggetto; se tale fusione si compie, cessa la vita del pensiero e si disolve in uno slancio sentimentale. Anche quando il pensiero ha per contenuto se stesso o lo spirito universale che si voglia dire, si pone sempre di fronte ad esso, e se tenta di superare il dualismo e vi riesce in qualche modo pensando, non è perchè riesca ad assorbire uno dei due termini nell'altro, ma perchè concepisce una superiore unità sistematica che tutti e due li comprende; la quale unità d'altra parte è distinta come vera essenza universale dal pensiero attuale per il

fatto stesso che si pone come una realtà in cui scompare quel dualismo che è necessariamente nel pensiero. Pensando qualcosa di superiore, di più completo del mio concetto, non posso fare a meno di distinguerlo da esso.

Il Croce si sforza di spiegare perchè esista questo dualismo, che secondo lui è impensabile, mentre per noi è nella natura stessa del pensiero. Nel pensamento dell'esistenza, egli dice, dal punto di vista teoretico si avverte qualcosa che non è pura forma teoretica: qualcosa che è come un'imposizione dal di fuori, di cui in pura gnoseologia, non riesce di rendersi conto. Sembrerebbe perciò che non vi fosse altra via di uscita che di considerare l'esistenza come il riconoscimento d'un dato, che lo spirito non crea, ma trova: che non nasce dallo spirito, ma viene imposto. Se non che questa dualità è tanto impensabile che il cervello umano non è riuscito mai ad adagiarvisi, se non in qualche breve periodo di stanchezza, per riprendere fiato e rimettersi subito dopo nel suo aspro cammino verso la verità. Ciò non toglie però che la differenza fra esistente ed inesistente è incancellabile, che essa ricorre in una lunga serie di nostri giudizi ed è fondamento indispensabile della nostra attività pratica. Come si esce dunque dalla difficoltà senza sacrificare nè l'autonomia dello spirito, nè la verità dell'esistenza? Considerando l'esistente come un prodotto della riflessione dello spirito teoretico su altre forme dell'attività spirituale.

Lo spirito comincia con l'intuire e il mondo delle sue intuizioni gli apparisce dapprima tutto egualmente reale. Di alcune di queste realtà intuite può sorgere una volizione da parte dello spirito pratico; quando poi sopraggiunge in uno stadio seguente la riflessione, questa distingue due forme di



esistenza: l'una che è intuita, l'altra che è desiderata e nel nostro desiderio è solo reale. In fondo ciò che il linguaggio maschera sotto la parola inesistente non è altro che l'esistenza di funzioni pratiche: ciò che si vuole non esiste, cioè esiste, ma nella volontà. Se tale è l'origine del concetto di esistenza, se la distinzione che esso svolge coincide con la distinzione della funzione teoretica dalla pratica, diventa chiaro perchè l'esistenza rispetto alla forma teoretica appaia come qualcosa di estraneo; è infatti una distinzione che nasce solo in rapporto ad un'altra sfera dello spirito e quel rapporto le dà il contenuto. Ed è chiaro anche perchè riesca impossibile concepire il concetto di esistenza come qualcosa di definitivamente estraneo alla vita spirituale e di imposto *ab extra*; giacchè quel contenuto è a sua volta dato dalla forma pratica dello spirito in quanto si distingue dalla teoretica.

Il tentativo che il Croce fa in tal modo di spiegare come dall'unità indifferenziata dello spirito intuitivo possa sorgere la distinzione di soggetto ed oggetto non è più felice di tante altre consimili costruzioni aprioristiche escogitate dall'idealismo tedesco, dal Fichte in poi, per assorbire l'ultimo residuo della esistenza obbiettiva, la cosa in sè del Kant, nell'attività dello spirito assoluto. Son costruzioni che possono piacere esteticamente (e da tal punto di vista preferisco la poetica intuizione dello Schelling); ma che filosoficamente non soddisfano davvero. Notiamo prima di tutto che la spiegazione del Croce si fonda sul presupposto che lo spirito cominci dall'essere puramente intuitivo; il che non siamo nient'affatto disposti a concedergli: lo spirito nella sua attività concreta è intuitivo, pratico e riflessivo in ogni suo momento. Per quanto risaliamo indietro nella vita della coscienza, la più

elementare sensazione organica, piacevole o dolorosa, ci si mostra accompagnata dall'elemento impulsivo dell'attrazione o della repulsione e dall' implicita credenza in qualcosa di estraneo all'organismo cosciente, cioè di obbiettivo, a cui si reagisce. La più semplice tendenza impulsiva implica già la posizione d'un oggetto indipendente dalla coscienza, diverso dal senso di piacere e di dolore; la riflessione poi non fa altro che renderlo esplicito. Il Croce non s'accorge che il suo giochetto logico di trarre da una riflessione dell'attività teoretica sulla pratica il concetto di esistenza obbiettiva riesce in qualche modo perchè nell'atteggiamento pratico dello spirito è già contenuta una tendenza verso qualcosa che non è il momento vissuto della coscienza. Il dualismo esiste in germe nel più elementare desiderio, e per quanti sforzi si facciano, non si riuscirà mai a derivarlo con uno sviluppo concreto da un momento spirituale che già non lo contenga.

Nè d'altra parte lo sviluppo ulteriore della conoscenza potrà mai escludere dal nostro pensiero questo dualismo che è la condizione essenziale della sua vita. Anche quando pensiamo uno spirito universale, di cui le anime nostre e il resto della natura non siano che fugaci momenti, esso ci deve apparire necessariamente come qualcosa che si distingue dalle nostre personalità individuali. Il Croce ed io possiamo tutti e due contemplare il mondo delle nostre rappresentazioni *sub specie aeternitatis;* ma questo universale che irradia della sua luce la vita della natura e della storia, non s'identifica nient'affatto con i nostri pensieri e noi non c'identifichiamo con esso; le nostre personalità individuali, *finchè pensiamo*, se ne distinguono profondamente. Potremo in una mistica effusione sentimentale perdere il senso della nostra individualità; ma in tal



caso non è a parlare più di pensiero e tanto meno di filosofia: avremo due intuizioni, o, se si vuole, due momenti storici diversi con una loro particolare fisonomia.

La personalità umana in quanto si distingue da un'altra personalità è anch'essa, come la natura, un sistema di pseudo-concetti, costruiti dall'attività pratica? L'affermare che indipendentemente da me esistono altri individui è solo un'azione utile, una mistificazione economica dell' idea di spirito universale! Non mi pare. La coesistenza di diverse personalità è un dato di fatto irreducibile, da cui bisogna partire nelle nostre induzioni filosofiche: ed essa presuppone due termini presenti in ogni pensiero: il soggetto e l'oggetto, che in nessun modo riusciamo a sopprimere. Tavolta si crede di potersene liberare nel pensiero; ma se in quel momento analizziamo bene le nostre idee non sarà difficile osservare che i termini invece d' identificarsi si sono moltiplicati: il soggetto e l'oggetto si pensano sintetizzati in una terza realtà, ma da questo universale sempre distinguiamo il nostro pensiero; il dualismo ricompare sott'altra forma, cacciato dalla porta rientra dalla finestra. Per escluderlo affatto bisognerebbe negare il valore del pensiero e dell'idea, affarmando che nel sogno, nella fantasmagoria si ha la più completa rivelazione della realtà; ricadremmo in tal caso nell'intuizionismo bergsoniano, che il Croce combatte, pur accettando la teoria delle etichette per ciò che riguarda le scienze naturali.

Secondo noi, questa posizione intermedia assunta dal Croce e che vorrebbe essere un compromesso fra Hegel e Mach, fra l'idea pura e la teoria economica della scienza, è insostenibile: se la tendenza all'universale è la gran forza motrice dell'attività teoretica, ovunque essa si riveli, sia che l'attinga

o si illuda di attingerlo con la speculazione filosofica, sia che lo ponga solo come ideale della ricerca scientifica, dovremo sempre parlar di conoscenza e non limitare arbitrariamente questo nome alla prima, dividendo con uno schema astratto lo spirito in tante caselle e scavando in tal modo tra la filosofia e la scienza un insormontabile abisso. Quella stessa unità profonda della realtà che il filosofo tenta di cogliere con un'ipotesi geniale, che colleghi la natura allo spirito, non è forse anche l'idea direttrice d'ogni ricerca scientifica? O questa tendenza all'unità ha solo un valore economico e allora hanno ragione i prammatisti: non solo alle scienze naturali, ma anche alla filosofia bisogna negare ogni valore teoretico; o essa emana dalla natura della stessa funzione conoscitiva e in tal caso non solo la filosofia, ma anche le scienze particolari hanno valore teoretico, perchè mirano a soddisfare quell'intima esigenza del pensiero che lo induce a ricercare in ogni fenomeno della natura una legge universale ed eterna. L'idea vivente nell'inesauribile molteplicità delle cose non si rivela improvvisa allo spirito umano; ma è laboriosa conquista di secoli, non ancora perfetta, alla quale intendono insieme con opera concorde anime di scienziati e di filosofi, di pazienti analisti e di geni divinatori.

---

# I concetti scientifici e la storia nella filosofia del Croce [1]

Il secolo passato si chiuse con un'apoteosi della storia, che alcuni (p. es., il Rickert in Germania e il Croce fra noi) considerarono come il tipo della vera conoscenza della realtà nella sua piena concretezza in contrapposto alle scienze naturali, che ci darebbero solo artificiose astrazioni di leggi generali. E questa rivendicazione della realtà storica fu senza dubbio legittima contro l'errore dell'intellettualismo tradizionale, che da Platone in poi aveva proclamato arbitrariamente che la perfetta cognizione è solo quella che ci dà gli universali nella loro immobile eternità. Era troppo comodo sbarazzarsi della mutevole vita delle cose nel tempo qualificandola con l'appellativo di *non essere;* quasi che questo *non essere*, obiettivo non meno dell'idea e non meno eterno di essa, potesse cancellarsi per il solo fatto che gli si dava per

(1) Questo saggio, tranne le prime pagine d'introduzione, riproduce un frammento d'un capitolo del mio volume *La reazione idealistica contro la scienza* (Palermo, 1912, pp. 257-270), di cui l'edizione italiana è esaurita. Esiste solo in commercio l'edizione inglese pubblicata dal Macmillan a Londra.

nome un termine negativo! Il pregiudizio platonico rimase nella filosofia di Aristotele, il quale, mentre da un lato asseriva contro il maestro, che la vera realtà concreta è nella sintesi della forma e della materia cioè nell'individuo, continuava a porre come vera conoscenza solo quella che ha per oggetto l'universale. Strana contraddizione davvero: il tipo nella sua astrattezza non ha realtà fuori della mente, e tuttavia la cognizione perfetta per Aristotele è quella che ce lo dà appunto in questa sua astratta purezza! Ma l'individuo dunque è o no reale? Qualificate pure con l'appellativo di *accidentale* ciò che lo determina nella sua concretezza e lo distingue dagli altri individui della stessa specie, non per questo avrete il diritto di asserire che vera realtà è solo l'immutabile essenza.

L'errore, che deriva dalla falsa applicazione del principio d'identità inaugurata dalla scuola eleatica, per cui si pose arbitrariamente il postulato che reale è solo ciò che rimane identico a se stesso, come se la ragione potesse funzionare nel vuoto, fu poi ribadito dall'astratto matematicismo della scuola cartesiana, che attribuì alla conoscenza dei puri intelligibili una dignità superiore alla confusa cognizione dei sensi. Ma anche ammesso che il mondo sensibile fosse una semplice apparenza soggettiva, derivante dalla nostra umana limitatezza, cesserebbe perciò di essere reale? Le nostre rappresentazioni sensibili dei processi spaziali e temporali non appartengono anch'esse al mondo dell'esistenza? Trasferite pure col Leibniz la storia nella sua incessante mutevolezza dall'esteriorità obiettiva nell'interiorità soggettiva della monade, non per questo sarete autorizzati a negarle ogni realtà. E la conoscenza di quest'aspetto contingente delle cose sarà non meno indispensabile di quella



che attraverso l'intelletto ci rivela le necessarie verità dei rapporti matematici.

Il mondo non è assoluta ripetizione nei suoi processi concreti, come non è neppure mai assoluta novità; e l'immutabile in esso non esiste separato dal diverso. È un falso concetto della scienza quello che le attribuisce il fine di darci la conoscenza delle leggi persistenti, degli universali astratti. Se qualche scienziato o filosofo intellettualista, platonico forse senza saperlo, è caduto nell'antico errore, non è questa una buona ragione per condannare in blocco la scienza. Le leggi generali non sono il fine della conoscenza scientifica, ma solo il mezzo di cui essa si serve per intendere i processi reali nel loro svolgimento concreto. La contrapposizione della conoscenza storica alla scientifica nasce da una visione unilaterale così dell'una come dall'altra: e l'antagonismo logico scompare se ci persuadiamo che non vi può essere cognizione dell'individuo e del momento storico nella sua determinatezza senza la cognizione delle leggi che lo collegano al sistema della realtà universale e sono in esso immanenti; come d'altra parte la conoscenza dell'universale è una semplice finzione astratta senza quella del particolare in cui vive. Non antitesi logica, dunque, fra le due forme di sapere; bensì una distinzione solo di ordine pratico, che nasce dal bisogno della divisione del lavoro fra quelli che attendono più specialmente allo studio dell'aspetto mutevole della realtà e quelli che han di mira piuttosto le leggi di persistenza. E come nei processi reali i due aspetti s'integrano, così si completano a vicenda le due forme di conoscenza o meglio i due momenti d'un unico processo conoscitivo.

Questa rivendicazione del valore teoretico dei

concetti scientifici e della loro necessità come elementi costitutivi della conoscenza storica è in perfetta antitesi alla teoria del Croce, che, attribuendo alla scienza solo un valore pratico, pone fuori di essa la realtà dell'individuo storicamente determinato. I concetti scientifici potranno anche, secondo il Croce, servire nella ricerca di questa determinazione, come gli schedari d'una biblioteca ci aiutano a trovare più facilmente i libri, ma non sono essenziali alla cognizione storica; sono come l'impalcatura che serve per la costruzione di un edificio e che si può in ultimo demolire senza che ne soffra la solidità di esso. Il pensiero del Croce, per ciò che riguarda la storia, dalla sua prima Memoria in proposito, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, del 1893, all'ultima edizione della *Logica*, pubblicata nel 1909, ha cangiato alquanto, com'egli stesso riconosce (1); ma in tutta l'evoluzione del suo pensiero rimane costante l'opposizione all'indirizzo del positivismo che tentava applicare alla storia il metodo delle scienze naturali. Da un primo momento in cui faceva rientrare la storia nel concetto dell'arte, intesa però in senso più largo di quello che le si dà comunemente, distinguendola come rappresentazione del reale dall'arte in senso stretto che è solo rappresentazione del possibile, il Croce è passato a un secondo momento in cui la storia è considerata risultante dal confluire dalla conoscenza intuitiva dell'individuale concreto, propria delle arte, con la conoscenza dell'universale, propria della filosofia. Ma questa posizione, da lui sostenuta nei *Lineamenti d'una logica* (1905), non era sostenibile, come abbiamo

(1) *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1909, pp. 226 e seg.



dimostrato nel saggio precedente; e il Croce stesso s'è visto costretto ad abbandonarla. Nell'ultima fase infatti del suo pensiero la storia non è più posta come il grado più alto dello spirito teoretico che starebbe al di sopra della filosofia, ma s'identifica addirittura con essa. Se la filosofia è conoscenza non del vecchio universale astratto, come l'intendevano gl'intellettualisti, ma dell'universale concreto nel senso hegeliano, non può, noi dicevamo, porsi al di sotto della storia; la conclusione logica a cui doveva arrivarsi, da un tal punto di vista, è appunto quella a cui il Croce è pervenuto, cioè l'identificazione della storia con la filosofia. Esaminiamo quest'ultima fase del suo pensiero.

Secondo il Croce, il concetto a cui lo storico giunge e che è costitutivo della sua conoscenza, non è lo pseudoconcetto delle scienze naturali, ma il concetto puro, la categoria: questa che è il vero universale, ha valore conoscitivo, l'altro è solo uno strumento pratico, un mezzo d'economizzare la fatica mentale; un'azione, messa sì a servizio d'una conoscenza, ma che non è essa stessa una conoscenza. Le manca sempre infatti uno almeno dei caratteri che contraddistinguono i concetti veri e propri, cioè o la concretezza o l'universalità, essendo o un universale privo di contenuto rappresentativo, come i concetti della matematica, o una rappresentazione generica priva d'universalità, come i concetti delle specie animali e vegetali (1). Insomma le ragioni per cui si nega valore teoretico al concetto scientifico sarebbero la sua astrattezza da un lato, la sua mancanza d'universalità dall'altro. Cominciamo dall'esaminare la prima.

(1) *Op. cit.*, pp. 195 e seg., pp. 17 e segg.

Il concetto matematico o fisico senza dubbio, se lo consideriamo in sè stesso, staccandolo dalle rappresentazioni che furono il suo punto di partenza, non corrisponde più a nulla di reale e diviene una pura finzione astratta, che non si può aver la pretesa di erigere a realtà, mettendola al posto del fatto individuale, dell'esperienza immediata. Contro questa falsa interpretazione dei concetti scientifici, contro la loro ipostasi che conduceva a negare la realtà del mondo concreto dei suoni, dei colori e delle forme fu salutare la critica dei contingentisti e degli empiriocriticisti. Senonchè una tale scissione dal mondo intuitivo è forse necessaria? Deve per forza la coscienza ripudiare l'intuizione per salire al concetto fisico e matematico? Deve di necessità dar corpo alle ombre? Che alcuni abbiano commesso questo abuso, non è una buona ragione per ritenere che la funzione del concetto scientifico sia quella di sostituire e cacciar via dalla coscienza il fatto individuale, immediatamente vissuto. Il suo vero ufficio non è di soppiantare l'esperienza diretta, ma solo d'integrarla, d'elevarla ad una superiore potenza, di farcela vedere, dirò quasi, sotto una luce nuova, in un contesto più largo di relazioni, da un punto di vista più alto; perchè conservi dunque significato di conoscenza deve mantenersi in intimo rapporto col fatto vissuto che fu il suo punto di partenza; altrimenti brancola nel vuoto e rischia di cadere nell'assurdo. La vibrazione non può pretendere di mettersi al posto del suono, che rimane un fatto vero e reale, anche quando io riconosco la verità dell'acustica; ma se il suono puramente sentito è reale, il suono che, oltre ad essere rappresentato nella sua concretezza, è anche pensato in rapporto alla vibrazione è ancor più reale, perchè traverso



questo concetto, nulla perdendo della sua realtà intuitiva, si arricchisce di nuove relazioni. Reale non è certo il concetto scientifico astrattamente considerato al di fuori di qualsiasi contenuto; ma ha bensì valore teoretico la sintesi, che nel pensiero perennemente si attua, dell'individuo intuito con le determinazioni generali formulate dalla scienza. Questa ci dà solo il predicato del giudizio conoscitivo, che ha il suo soggetto nell'esperienza concreta. L'errore dell'intellettualismo scientifico fu la pretesa che il predicato potesse bastare a sè, mettendosi addirittura al posto del soggetto; mentre fuori del rapporto con esso non rimane che una pura entità astratta in nessun modo realizzabile. Questo carattere d'astrattezza, che viene a maculare la conoscenza, ove la si tragga artificiosamente fuori dell'atmosfera intuitiva, che solo può darle una vita concreta, non è del resto un vizio esclusivo del concetto scientifico, ma è un male comune a tutti i concetti, anche agli universali della filosofia, che divengono pure finzioni astratte, se tentiamo di separarli dalle rappresentazioni individuali, che dànno loro un contenuto concreto.

E che questa scissione sia possibile è provato da tutte le forme di panlogismo o di filosofismo, come il Croce le chiama (1), che considerano i concetti filosofici nella loro vuota astrattezza, pretendendo, con un errore simile a quello dell'intellettualismo scientifico, sostituirli all'intuizione immediata. Negheremo noi il valore teoretico della categoria, solo perchè l'essere, il divenire e lo stesso spirito, ove si stacchino dalla coscienza concreta, ove si considerino per sè fuori della vita

(1) *Op. cit.*, pp. 293 e seg.

intuitiva e individuale, degenerano in vuote astrazioni? Disconosceremo il valore del concetto filosofico per gli abusi della dialettica? No, certamente; e allora perchè limitarci e considerare la conoscenza scientifica nell'abuso che ne han fatto gl'intellettualisti? Perchè pretendere che i predicati della scienza abbiano consistenza di realtà fuori della sintesi con l'esperienza immediata, quando non l'hanno neppure i predicati universali della filosofia? Un triangolo, che non sia questo o quell'oggetto di forma triangolare, non ha realtà fuori del pensiero, ma non esiste neanche uno spirito indeterminato che non sia questa o quella coscienza individuale: così nell'uno, come nell'altro caso è solo reale la sintesi del fatto concreto e dell'idea. Se si definisce il concetto filosofico come sintesi *a priori* dell'universale e dell'individuo, bisogna anche considerare nella medesima sintesi spirituale il concetto scientifico che apparirà allora non più vuoto ed astratto, ma pieno di quella vita intuitiva che esso presuppone e conserva nella sua realtà concreta, arricchendola di nuove determinazioni, rivelando e distinguendo in essa aspetti e rapporti, non prima veduti, alla luce di principi e di leggi dominatrici di sfere più o meno vaste dell'esistenza. Il pensiero, quando si è elevato al concetto scientifico, non esclude fuori di sè l'intuizione e non la distrugge, ma la pone, elevandola ad una superiore potenza, in vari ordini di relazioni, perchè apparisca sempre più determinatamente quale è il suo posto nel sistema della realtà. Se, in sè considerato ed astratto, può parere un impoverimento, ci si mostra invece come un progresso verso una maggior concretezza, ove si ristabilisca quell'unità con la vita intuitiva, senza la quale non vi è, nè può esservi conoscenza. Il massimo di concretezza non è infatti nell'esperienza immediata, nel momento



fuggitivo, che, in sè preso ed avulso dai suoi rapporti col vasto mondo delle intuizioni, è una visione frammentaria ed astratta; ma è nell'individuale completamente determinato da tutte le sue relazioni col resto dell'universo. E queste relazioni non sono costituite soltanto dagli universali della filosofia, ma anche da tutti gli altri concetti, che, pur essendo solo generici, corrispondono a sistemi più o meno estesi e persistenti di rapporti reali.

Dovremo noi negare il valore teoretico del concetto scientifico solo perchè non è universale, solo perchè non si applica a tutte le rappresentazioni? Non ci sembra legittimo. Supponiamo che non si sia formato nessuno di quelli che voi sdegnosamente chiamate pseudoconcetti, che il mondo intuitivo ci si presenti solo nella trama dei concetti puri, la realtà sarebbe forse meglio conosciuta? O non piuttosto, come io credo, se ne avrebbe una visione più povera e indeterminata? Le categorie vi dànno le relazioni comuni a tutti i fatti, senza le quali nulla è pensabile; rappresentano il minimo di determinazione logica, necessario a concepire la loro esistenza; ma vi sono caratteri e rapporti, che, pur non applicandosi a tutta la sfera dell'essere, sono costitutivi d'un certo ordine di realtà, e sono perciò necessari, non meno delle categorie, alla sua determinazione completa. Questi caratteri e queste relazioni che i concetti scientifici mettono in rilievo, ci fanno sapere intorno al fatto più che le sole categorie non ci rivelino ed arricchiscono l'intuizione diretta con elementi che essa, chiusa nel singolo, nell'individuo, nell'aspetto che non si ripete, non potrà cogliere mai.

Il Croce avrebbe ragione di negare il significato teoretico dello pseudoconcetto solo nel caso che il divenire del mondo nulla lasciasse d'immutato nel

suo corso all'infuori degli universali caratteri delle categorie, che fra l'eterno e il momento irrevocabile non vi fosse una serie infinita di gradi. Ma oltre a ciò che accade solo una volta e ciò che si ripete sempre vi è ciò che permane più o meno a lungo; oltre ai caratteri comuni a tutte le rappresentazioni e ciò che è impronta unica non riproducibile, l'esperienza ci mostra nella realtà aspetti e relazioni comuni a classi più o meno estese di fatti. E non possiamo stabilire il posto che a ciascun momento del divenire spetta nel sistema totale, non possiamo veramente intenderne il significato nella sua determinatezza, se non cogliamo anche questi rapporti Non è vero che se d'un individuo animale diciamo: — È un chirottero; — o: È una scimmia platirina, — noi lo mettiamo arbitrariamente in una vetrina senza con ciò saper nulla di quel che è veramente, del modo onde è nato e vive, della sua relazione con le altre cose e col tutto: (1) il concetto di chirottero o di scimmia platirina mi dice più che la rappresentazione intuitiva non mi dica, cioè che fra quell'individuo e gli altri compresi nell'estensione del concetto esistono certe relazioni ed affinità reali, che alcuni loro caratteri persistono nel tempo e per certe ragioni speciali, che saranno anch'esse formulate da pseudoconcetti; che quella classe d'individui ha determinati rapporti con le altre specie viventi, e più stretti con alcune, meno con altre, ed occupa un certo posto nell'ordine evolutivo, che è tutto una trama di pseudoconcetti, ma che è tuttavia una rete di relazioni reali. Certamente la scienza non mi ha fatto sapere in tal modo in che relazione quell'individuo stia col tutto;

(1) *Op. cit.*, pp. 125 e seg.



ma il concetto scientifico non deve aver la pretesa di sostituirsi al concetto filosofico, come non può sostituirsi alla rappresentazione individuale: il suo ufficio è solo d'integrar l'una, di specificar meglio l'altro. Il concetto filosofico mi dà il significato universale, l'intuizione il significato proprio di ciascun individuo, ma come questi singoli significati si compongano in quel significato totale, solo il concetto scientifico me lo fa intendere. Esso non potrebbe servire ad ordinare le nostre cognizioni, ad economizzare i nostri sforzi mentali, se nella realtà non vi fosse un ordine corrispondente, se i fatti non avessero altro in comune che le categorie, se nel loro divenire nulla persistesse, eccetto le relazioni universali.

Ma se il concetto filosofico, potrebbe oppormi il Croce, è il presupposto della formazione dello pseudoconcetto, come mai può questo essere un mezzo per giungere a quello? Il concetto filosofico deve esistere nello spirito logicamente prima dello pseudoconcetto, che non aggiungerà perciò nulla alla nostra conoscenza; altrimenti ne verrebbe la strana conclusione che la scienza ci dà un sapere più completo della filosofia. In questa argomentazione del Croce si confondono due significati diversi della parola *concetto filosofico*: se per *concetto puro* s'intende la *categoria* nel senso kantiano, che è bensì potenzialmente capace di tutte le determinazioni particolari, ma in atto non ne contiene nessuna, possiamo dire che essa è il presupposto d'ogni pensiero scientifico; ma se per *concetto puro* s'intende invece l'*idea* nel senso hegeliano, come l'universale in tutte le sue determinazioni, nella sua piena concretezza, noi affermiamo che una tale idea non è il presupposto, ma il punto di mira della sintesi filosofica; non è in principio, ma in

fine, e la scienza è uno dei mezzi che vi conduce. L'idea filosofica in questo secondo senso è la piena conoscenza del momento individuale in tutte le sue relazioni concrete con gli altri momenti intuitivi della vita universale, che ne determinano il vero posto e il vero significato nel sistema e ne fanno, nel senso rigoroso della parola, un *individuum omnino determinatum*. Questa determinazione in uno spirito che in atto abbracciasse *tutto* il mondo delle intuizioni, sarebbe già posseduta *ab initio;* ma la nostra coscienza non accoglie in sè del mondo intuitivo che pochi frammenti in forma discontinua e slegata, dai quali deve ricostruire il tutto; vi è sempre qualche relazione concreta che le sfugge, donde un necessario momento d'astrattezza in ogni suo tentativo di determinare la realtà in modo assoluto.

L'universale concreto rimane sempre una eterna aspirazione del nostro spirito, che, per quanto si sforzi, non riesce mai ad eliminare completamente quel che in esso vi ha di potenziale e d'indeterminato. Con ciò non veniamo a cadere nell'agnosticismo, perchè non diciamo affatto che quei momenti intuitivi e quelle relazioni, che sfuggono alla nostra conoscenza attuale, siano assolutamente inconoscibili, cioè che trascendano la potenzialità del nostro pensiero, ma solo che non sono in atto conosciute. La loro cognizione resta perciò di necessità nella fase dell'universale astratto; dei fatti che accadono fuori della nostra sfera intuitiva abbiamo soltanto la conoscenza nei loro caratteri intelligibili, che risultano dall'intreccio delle categorie. Rispetto all'ideale dell'*individuum omnino determinatum* non solo è astratta la conoscenza scientifica, ma anche ogni sapere filosofico, non potendo esso mai realizzare la realtà storica in



tutta la sua pienezza. L'intuizione umana è sempre un frammento della vita del tutto, che, avulso dal contesto totale dei suoi rapporti, è non meno astratto del triangolo del matematico. Per restituirgli quella realtà piena che la limitatezza della nostra coscienza empirica gli ha tolta, bisogna ricostruire nel pensiero quelle relazioni; e il massimo di concretezza si avrebbe, ove fossimo capaci di coglierle tutte. Ma qual mai filosofo, anche fornito della magica virtù hegeliana, è capace di tanto prodigio? Chi può sostenere che nessuna gliene è sfuggita, e che nulla d'indeterminato perciò è rimasto per lui nel fatto? Chi potrà mai narrare la storia completa del mondo?

Il *concetto puro*, nel secondo significato, ben lungi dall'essere dunque un possesso originario dello spirito, è la meta inesauribile dei suoi sforzi; e in questi tentativi di ricostruire le relazioni determinate d'ogni momento intuitivo, di dar forma concreta nei loro rapporti particolari all'unità astratta delle categorie, che è il punto di partenza, ha una funzione insostituibile il concetto scientifico. Funzione, che non perde il suo valore, anche se con un passaggio al limite supponiamo attinto il culmine del *concetto puro*, cioè la conoscenza attuale del sistema nella sua concretezza, perchè quella visione sintetica dovrebbe includere nel suo superiore organismo tutte le unità parziali delle varie sfere limitate d'esistenza, che l'universo comprende e che non si possono pensare se non attraverso i concetti particolari. Quei sistemi parziali, pur non essendo staccati dal tutto, debbono tuttavia esserne distinti; il concetto filosofico deve perciò organizzarli, non annullarli; ed allo stesso modo che l'intuizione rimane un momento necessario dell'attività teoretica, anche quando ci si eleva al pen-

siero, così il concetto d'un ordine particolare di realtà assurgerà nell'idea ad una superiore armonia e vi acquisterà nuova luce, ma non sarà distrutto per questo.

Intesa in tal modo la funzione del concetto scientifico, apparisce subito arbitraria la sua esclusione dalla storia o la sua riduzione ad un aiuto pratico di essa; perchè la vera conoscenza della realtà individuale nella pienezza della sua vita non solo implica la categoria, ma richiede anche il pensiero di tutte quelle determinazioni particolari, di tutte quelle relazioni, più o meno estese, che la collegano agli altri ordini e gradi dell'esistenza. Perchè l'intuizione divenga storia dev'essere, dice il Croce, penetrata dal concetto nella sua universalità, particolarità e singolarità; non basta il solo criterio dell'esistenzialità; giacchè quale sorta di racconto storico si avrebbe mai, se si dicesse soltanto che qualcosa è accaduto senza dire insieme, *che cosa* sia accaduto? Ma il concetto, domandiamo noi, può forse determinarsi nella sua particolarità senza divenire perciò stesso concetto scientifico? Se la determinazione che può esser data solo da un predicato particolare è costitutiva della conoscenza storica, non sarà dunque il concetto scientifico anch'esso essenziale alla storia; ed essenziale non come aiuto pratico, ma come elemento teoretico indispensabile alla completa conoscenza del fatto? « Che i consoli, dopo avere a sufficienza esplorato le strade, seguendo il cartaginese, giunti a Canne, e vistisi innanzi all'esercito di Annibale, piantarono e fortificarono gli accampamenti (come suona il racconto di Livio), importa una folla di concetti, tanti quanti sono le affermazioni storiche riassunte in quel periodo: chi non sa che cosa sia uomo, guerra, esercito, inseguimento, strada, campo, fortificazione, sogno, realtà, amore, odio, patria, e via enumerando, non è in grado di *pensare* un periodo come quello » (1). Ora questi concetti necessari a intendere e a costituire perciò nel pensiero la serie dei giudizi storici, contenuti nel passo di Livio, se si toglie la sola *realtà,* che è una categoria, non appartengono forse alla classe di quelli che voi chiamate pseudoconcetti? Mettendoli allo stesso livello del predicato universale della realtà, non venite anche voi a riconoscere che quei predicati particolari compiono nella determinazione della realtà storica un ufficio eminentemente teoretico?



Sono appunto questi concetti particolari (non le categorie universali che non possono essere diverse da individuo e individuo, costituendo la struttura eterna del pensiero) che dànno alla stessa rappresentazione intuitiva una diversa fisonomia reale, secondo che la narra uno storico o un altro, cioè secondo che è posta, cangiando le convinzioni subiettive, in queste piuttosto che in quelle relazioni particolari. La variabilità di questi concetti (che del resto ha un limite) non toglie nulla alla sua necessità per lo storico, il quale per determinare il fatto nella sua concretezza non può fare a meno di servirsi, oltre che di tutte le categorie, anche dei concetti particolari. Se questi son dunque indispensabili a caratterizzare la realtà, più che eliminarli impoverendo la nostra conoscenza fino al ridicolo, dovremo cercare un metodo di correzione delle divergenze individuali; e questo metodo ci è offerto dalla ricerca scientifica, intesa naturalmente non da quel punto di vista unilaterale e limitato che è il procedimento fisico-matematico, ma nella

(1) Croce, *Op. cit.*, p. 200.

sua estensione più vasta. La critica filosofica potrà condurre all'eliminazione degli errori che riguardano i rapporti del fatto col significato universale della storia del mondo; ma l'accordo nella comprensione *particolare* del fatto, nella determinazione dei rapporti *particolari* che esso ha con i varî sistemi, ordini e gradi *particolari* dell'esistenza, non può essere ottenuta che con metodo scientifico.

Consideriamo, p. es., quel fatto storico che è la morte d'un coleroso: l'intuizione non vi dà che i sintomi esteriori nella loro individualità, e per aver la conoscenza completa di esso, non vi ha dubbio che si debba ricorrere a concetti, nella scelta dei quali posson nascere divergenze d'opinioni. Di queste alcune sono eliminabili col progresso del sapere filosofico, e propriamente quelle che si riferiscono ai rapporti del fatto singolo col principio o col significato ultimo dell'esistenza; così potrà filosoficamente mettersi da parte la concezione mitologica della vendetta o punizione divina che nel fatto vede l'espiazione d'un peccato commesso dagli antichi progenitori dell'uomo o dal popolo di cui il povero coleroso fa parte, o anche da lui stesso; ma quella che è la spiegazione particolare del fatto, cioè la conoscenza dei rapporti specifici che esso ha con altri fenomeni, non può formularsi che in concetti particoleri e, se è errata, non può correggersi che con procedimento scientifico. Così alle false relazioni che il volgo stabilisce fra il colera e gli untori o il governo addirittura che spargerebbe il latte di calce per diffondere il morbo e risolvere in tal modo la crisi economica, derivante dall'eccesso di popolazione, la scienza sostituisce il complesso di rapporti costanti che collegano i varî casi di quella malattia alla presenza di quegli speciali microrganismi che sono i vibrioni. Nessuno



vorrà mettere in dubbio che la mia conoscenza storica d'uno di quei casi individuali è divenuta più completa e più vera in questo passaggio dal concetto volgare al concetto scientifico; nessuno vorrà sofisticando escludere la costanza di quei rapporti per la speciosa ragione che non vi sono nè due casi di colera, nè due vibrioni perfettamente identici (1). Sarebbe lo stesso negare che i predicati d'*esistenza*, di *spiritualità*, d'*intuizione*, di *qualità*, di *divenire* etc., si possano applicare ai fatti reali, perchè non ce ne sono mai due del tutto identici! Il Croce giustamente nota che la funzione del concetto è d'unificare distinguendo e di distinguere unificando e che bisogna mettere da parte l'esigenza dell'identità astratta che è la morte del pensiero. Perchè pretenderemo dunque dal concetto scientifico quell'assoluta identità che non esigiamo e non dobbiamo esigere dal concetto filosofico? Quello che possiamo legittimamente richiedergli è che ci dia l'unità nella diversità di quel gruppo particolare di fatti.

Ma per avere questa unità, insiste il Croce, non è necessario lo pseudoconcetto: basta il concetto puro. Ora è appunto ciò che noi neghiamo. La categoria, in quanto è una determinazione universale, è predicabile di tutta la sfera della realtà; non vi son dunque due fatti, per quanto eterogenei e di-

(1) Non si ripeta qui il solito ritornello del Le Roy, dicendo che il vibrione si trova sempre nel colera solo perchè noi definiamo con questo nome i casi in cui si trova quel microrganismo. Il colera si definisce clinicamente per mezzo dei suoi sintomi e del suo decorso ed un bravo medico non ha bisogno, per farne la diagnosi, dell'analisi delle feci, come non ha bisogno di trovare il bacillo di Koch nello sputo per diagnosticare la tubercolosi, bastandogli l'esame del polmone.

sparati, che non siano unificabili nel concetto puro: tutto è e diviene, tutto ha una fisonomia individuale, una qualità irreducibile e vive nell'unità dello spirito universale. Il concetto puro è sintesi di quelle relazioni che valgano per tutti i momenti intuitivi della realtà, e che li unificano perciò tutti nel medesimo grado. Fra due fatti *A* e *B* esistono gli stessi rapporti categorici che si possono egualmente stabilire fra altri due fatti *C* e *D*, che nulla hanno da vedere coi primi due: partendo da una medesima intuizione, voi potete indifferentemente unificarla, dal punto di vista del concetto puro, con qualsiasi altra, perchè non ve ne sarà nessuna che sfugga all'unità dello spirito. Ritornando all'esempio di prima, fra un caso di colera e un bacillo virgola da un lato, fra lo stesso caso di colera e lo spargimento del latte di calce dall'altro, sussistono i medesimi rapporti categorici; giudicando dall'alto del concetto puro, non potete affermare che l'una relazione sia legittima, e l'altra no, perchè per voi la relazione è sempre quell'una, universalmente predicabile: la conoscenza storica che il volgo ha d'un coleroso non è meno vera di quella che ne ha lo scienziato. L'errore infatti non potrebbe consistere in altro se non nello stabilire fra due intuizioni, fra il caso di colera e la calce, p. es., un rapporto che non è reale; ma per chi pone come costitutive della conoscenza storica solo le relazioni categoriche, non vi può essere tra i due momenti intuitivi un rapporto che non sia reale, per la semplicissima ragione che la loro unità nel concetto puro non può mancar mai. L'unificazione volgare e l'unificazione scientifica non sono distinguibili per quel che contengono di relazioni categoriche, perchè queste sono identiche in entrambe; la sintesi concettuale, che è falsa nella prima ed è



vera invece nella seconda, non può dunque comprendere in sè solo i predicati universali. Se l'affermazione del volgo è falsa, è perchè non si limita alle sole categorie, ma pretende di stabilire trai due fatti un rapporto costante e necessario di successione, e dice propriamente che quella sequenza *untore-colera* si ripete sempre tutte le volte che il morbo si presenta: in altri termini ciò che vi ha di errato nella conoscenza volgare, e ciò che al contrario è vero nella concezione scientifica del morbo, è una relazione non universale e categorica, ma generica e non determinabile per mezzo del solo concetto puro.

Queste relazioni speciali che collegano il fatto ad una sfera limitata di altri fatti (p. es., il caso di colera a tutti gli altri dello stesso gruppo e a una certa specie di microrganismi), queste unità che comprendono, non il ritmo eterno del divenire spirituale, ma processi temporanei più o meno durevoli, sono anch'esse necessarie alla determinazione piena del fatto, e, mentre sfuggono alla vita intuitiva, non sono pensabili con le sole categorie. Dal punto di vista del concetto puro non è possibile commisurare i diversi gradi di dipendenza e stabilire i varî ordini di relazioni particolari, perchè ogni fatto è in esso egualmente unificato con tutti ed egualmente distinto da tutti per la sua singolarità: fra due individui umani, p. es., esiste la medesima unità categorica e la medesima irreducibilità intuitiva che fra un uomo e una mosca! Solo il concetto scientifico ci rende capaci di determinare i varî ordini di relazioni, di misurarne l'estensione, di distinguere i diversi gradi d'unità e di diversità, facendoci vedere, come l'unità fondamentale, che vive in tutte le cose, si attua nelle varie sfere dell'esistenza e si distingue in unità di

processi temporanei; come l'idea eterna ed infinita viene determinandosi in sintesi limitate nel tempo e nello spazio, ma non riducibili tuttavia ad una sola intuizione.

Il Croce, come gl'intuizionisti e i prammatisti, sostiene che i concetti scientifici hanno solo un valore pratico; perchè la realtà non è nè costante, nè uniforme, ma diviene e si trasforma in un processo di perpetua evoluzione: è l'opportunità pratica che ci spinge a trascurare le differenze e a guardare come uniforme il difforme, come costante il mutevole (1). Lo schema generico è un prodotto dello spirito pratico che manipola in tal modo la vita concreta per i bisogni dell'azione. Ma il fatto stesso che è possibile costruire questo schema generale, riassumendo ciò che è accaduto, non prova che nei singoli momenti intuitivi vi è qualche elemento che si ripete? Se ogni intuizione fosse *del tutto* diversa dalle altre, lo spirito pratico avrebbe un bell'affaticarsi a manipolare gli avvenimenti concreti e a considerarli da tutti i lati; non vi troverebbe mai nulla che lo autorizzasse a porne due nella stessa vetrina! Per formare un concetto astratto, cioè per trarre fuori da una serie di animali o di piante un complesso di caratteri comuni, bisogna che questi elementi si possano ottenere dall'analisi delle varie intuizioni; se no, donde mai li caverebbe lo spirito pratico? Un lupo non sarà mai identico ai suoi genitori; ma, andiamo adagio prima di concludere, dal non essere *perfettamente identico* all'essere *completamente diverso* ci corre. Lo stesso Croce riconosce che il nuovo lupo, per quanto non sia identico, ha « le sembianze, le forze, gli abiti dei

(1) *Op. cit.*, pp. 234 e segg.



suoi genitori », dunque qualcosa è rimasto costante; se no, il concetto schematico di lupo non si sarebbe potuto costruire. È un sofisma dire che le leggi naturali vengono ad ogni attimo violate, solo perchè non si presenta due volte un fatto identico: la legge non richiede per nulla ciò, ma esige soltanto che nel *variare del fatto* alcuni elementi rimangano costanti. L'uniformità della natura, come è postulata dalla scienza, non esclude l'evoluzione e il sorgere d'aspetti nuovi nel processo della realtà; ma significa solo che la natura non cambia *del tutto* ogni momento, ma conserva sempre in sè l'impronta del suo passato. Ed il riassunto della storia del mondo (se pure così impropriamente vogliamo chiamare la scienza) in tanto può servirci per l'azione diretta verso il futuro, in quanto la storia dell'avvenire non è interamente nuova e del tutto diversa da quella che è già accaduta. La scienza non potrebbe essere utile, se qualcosa non si ripetesse: in un mondo che si rinnovasse tutto nell'attimo fuggitivo, lo schema concettuale sarebbe un impaccio, non un aiuto, e l'uomo, che si risolvesse ad agire secondo il riassunto della storia passata, sarebbe condannato fatalmente a perire. Il concetto scientifico invece è fattore di vita; e poichè la sua funzione riesce utile, la realtà non deve essere poi così radicalmente ribelle alle ripetizioni, come gl'intuizionisti pretendono.

Al Croce inoltre può opporsi un argomento, dirò quasi, *ad hominem* tratto a fil di logica dal suo idealismo assoluto. Se nulla esiste di reale fuori dello spirito, anche i prodotti dell'attività pratica, che cadono necessariamente nella sua sfera, hanno realtà non meno delle costruzioni dello spirito teoretico. Lo pseudoconcetto dunque, proprio come il concetto puro, in quanto è nello spirito, è senza

dubbio reale; quindi la coscienza, nel momento che l'ha in sè, coglie non una finzione, ma una realtà. Il Croce non può, come il dualista, dire che è solo reale nella coscienza dell'individuo, che è un fatto soggettivo, al quale non corrisponde nulla di oggettivo fuori di essa, perchè nell'idealismo il soggetto e l'oggetto s'identificano, il reale coincide con la coscienza. Che giova attribuire alla funzione pratica la responsabilità dell'errore positivo, cioè dell'errore come fatto esistente (1), se questa parola non ha un significato dal vostro punto di vista? Se lo spirito è verità e la sola verità, in nessun momento, in nessuna funzione, neppure nella pratica, può errare positivamente, perchè, per uscir fuori della verità, dovrebbe uscir fuori di se stesso, il che è un assurdo per l'idealismo assoluto.

La conoscenza storica dunque non ha nè un metodo, nè un fine diverso dalla conoscenza scientifica, a meno che non si voglia considerar come storia la nuda affermazione dell'esistenza dei singoli avvenimenti; la quale del resto non basterebbe a farne un ramo specifico di conoscenza, perchè l'accertamento del fatto è il punto di partenza anche del sapere scientifico. Il fine della scienza non è di giungere a leggi astratte, ma di comprendere i fatti dell'esperienza alla luce della legge; e la storia alla sua volta, se vuol essere una vera conoscenza, e non soltanto l'esposizione successiva d'una serie sconnessa di avvenimenti, deve mirare anch'essa al concetto, che è la loro unità in un ordine sempre più complesso e determinato di rapporti. La realtà individuale integrata nel sistema universale di tutte le sue relazioni è la meta del pensiero filosofico;

(1) *Op. cit.*, pp. 274 e segg.; *Filosofia della pratica*, pp. 43 e segg.



ed a questo limite ideale convergono insieme la storia e la scienza (1), che, pienamente attuate e perfette, coinciderebbero perciò l'una e l'altra nell'unità della filosofia. Come la divisione fra filosofia e scienze particolari e delle singole scienze fra loro, così anche quella che comunemente si fa di storia e filosofia, di storia e scienza è un artificio pratico, che ha la sua giustificazione nella limitatezza della mente umana. Per un pensiero che potesse a un tempo nel singolo fatto cogliere tutte le determinazioni universali e particolari non vi sarebbe una pluralità di scienze, ma solo la scienza, cioè la filosofia, che avrebbe insieme la concretezza della storia; ma la limitazione della nostra coscienza ci rende incapaci di quella veduta simultanea, donde la necessità di studiare prima un ordine di rapporti e poi un altro, le relazioni spaziali, p. es., fuori dei cangiamenti fisici e chimici, e questi alla loro volta fuori delle relazioni col mondo della vita cosciente. Necessità ineluttabile, alla quale non sfugge neppure la stessa filosofia, costretta a trattare in un primo volume dell'intuizione estetica, in un secondo del concetto puro, in un terzo dell'attività pratica, suddivisa alla sua volta in economica ed etica, mentre la realtà spirituale è intuizione, pensiero ed azione in un tutto concreto. Anche il filosofo pur troppo, pur essendo convinto che i varî momenti o aspetti del reale non esistono l'uno staccato dall'altro, dalla limitatezza del suo pensiero è obbligato a trattarli separatamente, donde l'ingiusta accusa, che qualche sciocco critico può muovergli, d'aver diviso lo spirito in tante caselle!

(1) È superfluo avvertire di nuovo che per scienza noi non intendiamo solo quella che si serve del metodo fisico-matematico.

L'essenziale è non perdere di vista quella sintesi che si è spezzata per comodità di ricerca; e soprattutto poi non rimproverare al sapere scientifico quell'astrattezza che è un inconveniente d'ordine pratico, non eliminabile neppure in sede filosofica, almeno fino a quando non sarà nato un genio così portentoso da comprendere nel suo cervello con un atto solo di pensiero tutte le determinazioni universali e particolari del singolo avvenimento, tutti i suoi rapporti col sistema dei fatti che furono e che sono nel fuggevole istante. La separazione della ricerca storica dall'elaborazione scientifica ha, come tutte le altre divisioni dell'attività teoretica, soltanto un valore pratico; solo per comodità si può distinguere l'accertamento dell'esistenza dei fatti e del loro ordine di successione e di coesistenza, di quella fisonomia, che non si ripete mai due volte la stessa, dallo studio di tutte le altre determinazioni e relazioni, che si ripetono e rientrano perciò nel campo della conoscenza scientifica. L'attività teoretica non è diretta in due versi opposti, da un lato verso la legge astratta, dall'altro verso l'individuo; ma ha sempre il medesimo fine: la comprensione dei fatti concreti alla luce dei sistemi concettuali che li determinano nei loro rapporti.

---

# Gli eterni problemi e la crisi dell'idealismo assoluto [1]

Non vi è forse alcuno, che nei momenti angosciosi dello sconforto, quando pare che intorno a noi si faccia un vuoto infinito, ed in quel vuoto non vi sia che la nostra anima sola, non vi è forse alcuno, che non abbia sentito dalle profondità misteriose del suo spirito elevarsi una voce terribile, interrogatrice: — Che cosa son io? Che cosaè la mia vita in mezzo a questa immensità che mi circonda? Perchè debbo io vivere? Perchè debbo io lottare? Perchè debbo io soffrire? E se la mia vita non fosse che la vana ombra d'un sogno? E se io non fossi che un momento fuggitivo nell'eterno vortice del tempo che affatica le cose di moto in moto e travolge « e l'uomo e le sue tombe, e le estreme sembianze e le reliquie della terra e del ciel »? —

Questo dubbio tormentoso, al quale nessun uomo ha mai potuto sottrarsi, perchè nessuno è mai sfuggito all'acuto morso del dolore, è la fonte prima onde scaturisce la ricerca filosofica, è l'eterno pro-

(1) Prelezione al corso di filosofia teoretica dell'anno 1913-1914 nella R. Università di Padova; pubblicata in parte nella *Cultura filosofica*.

blema onde tutti gli altri derivano e al quale tutti gli altri convergono, come al loro comune centro di gravità. La speculazione che mira a risolverlo non è vano gioco di astrusi concetti o di vuote parole, non è artificioso bisogno che l'uomo abbia creato a sè stesso, ma è una profonda necessità dello spirito, è la sua stessa vita che cerca d'illuminarsi della luce della consapevolezza. Necessità della quale nessun uomo, che meriti un tal nome, può liberarsi, a meno che non voglia discendere verso le inferiori forme dell'animalità bruta e l'incoscienza dell'oscuro istinto che agisce senza sapere perchè, che vive senza domandarsi le ragioni della sua esistenza. Ma chi sarà mai capace di uccidere in sè il pensiero? Chi vorrà con Pirrone, per non turbare l'indifferente tranquillità della propria anima, rinunziare a questo che, se pure è il nostro tormento, è insieme la nostra gloria più alta? Deridete pure la filosofia e rassegnatevi a vivere inconsapevolmente trascinati dal flusso delle cose; ma quando la prima sventura farà sgorgare una lacrima dai vostri occhi, quando, nell'ultimo addio d'una persona cara, sentirete un singulto strozzare il vostro respiro, all'estrema soglia della vita, vi si schiuderà davanti la notte tenebrosa tutta piena di misteri; e quella domanda, che voi avevate respinta, come un rompicapo inutile, buono solo a far perder il tempo e a riempire di chiacchiere ponderosi volumi, si presenterà con la sua implacabile ansia alla vostra coscienza. Si presenterà a voi, come al primo uomo che dinanzi al pauroso spettacolo della morte, dinanzi all'invincibile urto delle forze naturali che lo premevano da ogni parte, fra l'urlo delle belve insaziate e il grido degl'indomabili elementi, piegò le ginocchie adorando. E per la virtù purificatrice del dolore si sollevò così primamente dall'incon-



sapevole animalità verso le umane altezze del pensiero, perchè in ogni religione è il germe rudimentale d'una filosofia, e sono filosofi, anche senza saperlo, tutti coloro che con una qualsiasi credenza religiosa risolvono in una forma più o meno completa il problema del nostro destino, problema eterno come eterno è il dolore che lo alimenta. Noi infatti viviamo, e vivendo ci troviamo davanti all'alternativa di scegliere una piuttosto che un'altra forma di condotta; e se vogliamo renderci conto della nostra scelta, se non vogliamo agire a caso, siamo costretti a farci la domanda: — Ma perchè debbo io far questo? Perchè debbo porre innanzi al mio individual godimento il bene altrui? Perchè debbo io sacrificare me stesso? E del resto val la pena di agire? Potrà la mia azione modificare il corso degli eventi? E se tutto invece fosse determinato *ab aeterno*, se nessun volere umano, per quanto energico e deciso, potesse mutare l'ordine dei fatti necessari? Se la mia attività non avesse alcuna efficacia nel divenire del mondo? — È l'eterno problema dell'esistenza, che rinasce in ogni attimo dell'azione cosciente; e chi non vuol rassegnarsi a seguire ciecamente le abitudini e i precetti che gli hanno insegnati, chi non vuol fare da semplice marionetta nel teatro della vita, ma vuole darsi ragione di ciò che preferisce, deve risolverlo in una maniera qualsiasi, deve insomma esser filosofo almeno per un momento. Nè vale opporre che quel problema è insolubile, perchè prima di tutto chi pretende di dimostrare una tale insolubilità, proclama già di avere una conoscenza assoluta del nostro umano potere, cioè della nostra intima essenza, e mentre vuol dare il bando alla ricerca speculativa, dà prova d'una fantasia metafisica addirittura sorprendente! Ci vuole una doppia

dose di filosofia per dimostrare l'impossibilità della filosofia! È poi noi concediamo pure volentieri che la soluzione dell'eterno problema non sarà mai definitiva; ma vuol dir forse questo che possiamo rinunziarvi? Vuol forse dir questo che possiamo distruggere nella nostra coscienza il bisogno prepotente che la spinge a chiedersi la ragione del suo essere? Affannatevi pure a dimostrare ad un assetato con argomenti persuasivi che non è assolutamente possibile trovare una goccia d'acqua, non così gli leverete l'arsura che lo affligge. A quella domanda non potremo rispondere in modo definitivo? Che importa? A noi basta trovare una risposta che ci soddisfi almeno temporaneamente, perchè rispondere in un modo dobbiamo, e colui che sceglie una forma di condotta, anche se non se ne rende conto, risolve in una maniera determinata il problema dell'esistenza. Anche se non siamo buoni a darne una soluzione ultima, nella capacità di porcelo chiaramente è la nostra dignità e la nostra grandezza. Anche se disperata è l'impresa di attingere l'assoluto, lo sforzo per raggiungerlo, il solo desiderio di esso ci innalza e ci sublima

Non evitiamo dunque il problema; ma affrontiamolo coraggiosamente; e prima di tutto cerchiamo di formularlo con chiarezza, di considerarlo sotto tutti i suoi aspetti, di vedere quale sono i problemi subordinati che da esso derivano. Colui che si domanda: « Che cosa è la mia vita nel tutto? » intende chiedere quale sia il rapporto della propria coscienza individuale con l'universo che lo circonda, intende chiedere se ciò che egli chiama *io*, il soggetto dei suoi desideri, de suoi pensieri, è una cosa fra le altre cose che impressionano i suoi sensi, o abbia un diverso valore; se sia un oggetto qualsiasi che ha una vita fuggevole, o non piuttosto una



sostanza imperitura. Ed in questa considerazione è naturalmente condotto ad associare al proprio destino quello degli altri uomini insieme ai quali vive, e ad elevarsi dal concetto del proprio *io* individuale al pensiero dello spirito nella sua universalità; donde una serie di questioni che nascono dall'analisi del problema dell'esistenza. La coscienza è un fatto che si può mettere allo stesso livello degli altri fenomeni naturali? Oppure è una forma di essere completamente eterogenea? O non è piuttosto la natura nel suo intimo fondo spirituale, pur manifestandosi come materia nelle sue apparenze? Insomma materia e spirito son due sostanze diverse o l'una è riducibile all'altra? Una quarta ipotesi è ancora possibile: i fenomeni psichici e fisici non potrebbero essere manifestazioni diverse d'una medesima sostanza, di cui non si sa proprio nulla, perchè è inconoscibile nella sua essenza, ed appunto perciò serve molto bene a salvar capra e cavoli e a far da comodo stato cuscinetto fra i confini delle due potenze belligeranti? È chiaro che nello sforzo di risolvere questi problemi noi siamo anche necessariamente condotti a ricercare se il fine a cui il nostro volere si sente obbligato è un fatto puramente soggettivo, una semplice illusione, come qualcuno potrebbe anche asserire o una norma che vale anche per tutti gli altri esseri della natura, un ideale a cui tende la loro attività. Ecco sorgere così l'alternativa tra la finalità e il meccanismo, tra il Dio intelligente che guida i destini del mondo, e le cieche forze naturali che determinano col loro gioco indefinito il necessario corso degli eventi. È intimamente collegata con essa l'alternativa tra la libertà e il determinismo, tra la spontaneità creatrice dello spirito e l'eterna ripetizione d'inflessibili leggi. È illusoria la coscienza della nostra libertà, o non

piuttosto il meccanismo è un'apparenza che nasconde l'intima spontaneità degli esseri anche nel mondo della natura? E, nell'ipotesi spiritualistica, tutti questi esseri sono fra loro indipendenti ed hanno ciascuno una lor propria coscienza fuori dello Spirito Divino, o non sono che momenti d'un'anima più vasta che tutti in sè li comprende? Teismo insomma o panteismo?

Son questi nelle loro linee schematiche generali i grandi problemi della metafisica; ma a chi cerca di risolverli, e perciò li approfondisce, altri se ne presentano, che possiamo chiamare pregiudiziali: i problemi della conoscienza la cui soluzione forma l'oggetto della gnoseologia.

Le illusioni e gli errori che lo spirito scopre nelle sue conoscenze scuotono a poco a poco quell'atteggiamento dommatico che è la ingenua credenza nell'obbiettività delle cose quali si rivelano ai nostri sensi e al nostro intelletto. L'uomo che vuol determinare quale sia il suo posto nell'universo, è indotto, ad un certo momento della sua evoluzione mentale, a chiedersi: — Questo mondo, del quale io cerco la natura, per comprendere in rapporto ad essa il significato della mia vita, è veramente in se stesso quale a me apparisce? La stessa cosa in diverse condizioni mi si mostra ora in un modo, ora in un altro: quale è dunque la sua vera realtà? E posso io veramente penetrarla? Il mio potere di conoscere ha limiti insuperabili? Quali sono i suoi confini, quale è il suo valore? Posso io giungere alla conoscenza dell'assoluto, o debbo restringermi alle apparenze fenomeniche? Ma vi è poi veramente questo assoluto dietro il fenomeno? Non potrebbe la mia esperienza essere la sola realtà? Esiste veramente un oggetto fuori dell'atto del pensiero? — Nasce così il problema del valore della cognizione,



e insieme con esso il problema della realtà. Ma ve ne è un terzo che si collega intimamente a questi due, ed è quello dell'origine della nostra conoscenza. La riflessione, fin dai tempi più antichi, mette in rilievo la differenza che sussiste fra la variabilità soggettiva dei dati sensoriali e la fermezza costante di certe idee e di certi principi; onde sorge spontanea la convinzione che la vera realtà non possa esser colta dai sensi, ma dalla ragione; e la stabilità del concetto in contrapposto alla mutevolezza della sensazione fa pensare a una diversità di origine, a un mondo ideale di tipi eterni di là dalle vicende della fuggevole esperienza. Senonchè anche in quel mondo che sembra dapprima sottrarsi alle vicissitudini del tempo, una critica più profonda scopre cangiamenti ed errori; e nasce perciò il dubbio che anche i concetti e i principi della ragione derivino dalla medesima esperienza. Sorge in tal modo nella storia del pensiero un'altra grande alternativa: — Empirismo o razionalismo? —

I grandi problemi della conoscenza nascono così dall'approfondimento del problema dell'essere, che è il punto di partenza della speculazione, e non sono in fondo che aspetti particolari di esso. La gnoseologia perciò non è un ramo della filosofia che si possa separare dalla metafisica: coloro che sulle orme del criticismo kantiano, proclamando insolubile il problema dell'esistenza e levando il grido: *Keine Metaphysik mehr!*, « Non più Metafisica! » decretarono che la filosofia dovesse ridursi alla sola critica della conoscenza, non si accorsero che ogni soluzione del problema del conoscere è di necessità anche una soluzione del problema dell'essere. Chi ricerca il valore del proprio pensiero, e ne stabilisce l'origine e determina quali sono i suoi rapporti con la realtà oggettiva, non afferma forse

qualcosa intorno all'essere? Come negare infatti che il nostro pensiero sia una forma di esistenza? Per quanto presentato sotto un aspetto diverso, il problema è sempre il medesimo: « Quali sono i rapporti dello spirito con la realtà universale? Non è degno del nome del filosofo colui che non osa affrontarlo risolutamente: i timidi criticisti che voltavano le spalle alla metafisica, mi fanno pensare a quei pretendenti di Penelope, i quali disperando di giungere fino alla padrona, si contentavano di corteggiare le ancelle!

Guardiamo dunque in faccia senza paura l'eterno problema e dopo averlo considerato sotto tutti i suoi aspetti sforziamoci di darne una soluzione che ci soddisfi. Ma prima di avventurarci in questa impresa gloriosa, è bene che stabiliamo il metodo da seguire, la via che dovrà condurci più direttamente alla meta. Sembrerebbe a prima vista che non vi fosse alcun dubbio intorno all'attività che il nostro spirito deve mettere in funzione per tale ricerca. La filosofia, essendo una forma di conoscenza, deve disporre di quegli stessi organi che servono alle scienze particolari per farci intendere la realtà. Che l'oggetto della filosofia sia l'universo nella sua unità totale, mentre nelle singole scienze è solo un aspetto parziale del mondo, non parrebbe una buona ragione perchè essa dovesse servirsi d'un metodo diverso da quello che è comunemente seguìto nell'indagine scientifica, cioè l'osservazione dei fatti e il ragionamento.

Ma chi nel momento attuale della filosofia si azzardasse a fare un'affermazione così semplice rischierebbe di andare incontro all'accusa di non capire la filosofia, di non avere una sufficiente capacità speculativa, di non esser riuscito a liberarsi dai preconcetti del positivismo! Siamo infatti arrivati a tal punto che con tutti i mezzi si crede di poter acquistare una conoscenza della realtà ultima, meno che con l'intelletto. Come mai si è giunti a questa sfiducia nelle forze dell'intendimento umano? Il fenomeno non è certo nuovo nella storia della filosofia, perchè in tutti i tempi vi sono stati mistici, che tacciando d'incapacità l'intelligenza hanno posto al di sopra di esso il sentimento, l'ispirazione, l'estasi, rivelatrice dell'Assoluto. E tutto il Medio Evo è in maggiore o minor grado pervaso dall'idea che vi siano verità superiori alle forze della nostra ragione, verità, « che tenem per fede non dimostrata ». Verso il declinare del secolo passato si è avuto un nuovo risveglio di queste energie irrazionali dello spirito contro il positivismo, che aveva applicato alla ricerca filosofica i metodi delle scienze fisiche, e s'era illuso per un momento di poter racchiudere in una precisa formula matematica non solo il meccanismo delle forze esteriori, ma anche l'intimo agitarsi della nostra coscienza. La grande legge dell'evoluzione che faceva rientrare l'uomo nel sistema dei processi naturali, come un anello dell'infinita catena, svolgentesi per la sua ferrea necessità, aveva fatto concepire la speranza di spiegare con le leggi dell'energia materiale le più alte manifestazioni della vita e del pensiero. Ma quest'ardua impresa, tentata dallo Spencer nel suo sistema monumentale, era fallita per confessione stessa di quel filosofo, che si può considerare come l'uomo rappresentativo di quel periodo che va dal 1860 al 1880. Egli infatti s'era arrestato davanti all'Inconoscibile, confessando così che il metodo delle scienze naturali non era adeguato alla soluzione degli eterni problemi. Ed era fatale che il naturalismo conducesse a questa conclusione; perchè se la coscienza è un puro fatto accidentale che accade

in un certo momento dell'evoluzione cosmica per l'incontro fortuito di alcune circostanze, ma che avrebbe potuto anche non avvenire se quelle condizioni per caso non si fossero verificate, come può questo fenomeno accidentale, che è il pensiero, arrogarsi il diritto d'intendere l'universo? Se la mente umana non è che un fatto tra gli altri fatti, come può pretendere di rispecchiare nei suoi principi soggettivi le leggi dell'universo? Chi darebbe a questa particella infinitesimale dell'immenso tutto l'autorità di dettar leggi alle altre cose? Come si giustificherebbe la sua pretesa di considerarsi specchio dell'intera realtà? Essa non sarebbe in vero autorizzata se non a dire: — Io in questo momento ho queste sensazioni, ho questi pensieri; — ma che essi corrispondano a una realtà esteriore e ne riproducano in sè i rapporti, non è un'affermazione legittima dal punto di vista del naturalismo. Insomma il soggetto umano dovrebbe solo limitarsi a dire: — Io ho esperienza di questi fatti; — ma non potrebbe mai oltrepassare con alcun giudizio la propria esperienza immediata. So bene che mi si risponderà: l'universo forma un'organica unità in cui circola la medesima vita; per tutta la sua immensa distesa, dalle altezze sconfinate dei cieli sin dentro alle oscure profondità degli abissi valgono le stesse leggi. E in noi, come nel resto della natura, è un identico processo che si svolge secondo i medesimi principî: ogni particella dunque di questo mondo smisurato può cogliere in sè l'azione di quelle leggi ed estenderla poi all'universo. Ma è chiaro che in questo ragionamento si postula senz'altro la verità di ciò che si deve dimostrare; si presuppone infatti che tutte le cose formino una sola unità, che la natura sia uniforme nelle sue infinite manifestazioni, che sia sempre coerente in



tutti i suoi modi di agire, si presuppone che fra lo spirito e la materia ci sia una mirabile armonia, dovuta all'identità della loro natura. Ora donde viene al filosofo del naturalismo la certezza di queste verità che costituiscono appunto il *credo* della sua fede monistica? Egli non ha potuto certo verificarle sperimentalmente, perchè non ha potuto osservare insieme a tutte le generazioni che l'hanno preceduto se non una piccolissima parte dell'universo; chi gli dà dunque il diritto di asserire che la coerenza, l'unità sistematica, che è la legge dell'umano pensiero dev'essere legge della realtà, anche in quella parte di cui non ha mai avuto esperienza? Dal punto di vista del naturalismo e dell'empirismo, che ne è una necessaria conseguenza, un tal presupposto è dunque un'affermazione gratuita. Se io non sono che una cosa tra le cose infinite che potevano nascere, non ho voce in capitolo per asserire che la natura di tutte le cose è una sola, e non più, che è vero il monismo e non il dualismo o il pluralismo. In altri termini la logica conclusione delle premesse naturalistiche dev'essere quella a cui giunse lo Spencer: l'incompetenza del pensiero a risolvere gli eterni problemi.

Fu questa dichiarazione di fallimento che aprì la via alle ispirazioni mistiche, perchè avete un bel dire all'uomo: — Contèntati dei fatti che osservi, e non domandare di più, rinunzia alla soluzione dei problemi metafisici! — egli non si acquieterà a vivere senza nulla poter mai sapere delle ragioni della sua vita; e se l'intelletto si rifiuterà ad estinguere la sua sete, chiederà ad altre funzioni dello spirito una risposta alle eterne domande. La coscienza aveva chiesto: — Che cosa son io nell'universo? — e il naturalismo aveva detto: — Tu non sei che un momento fuggitivo nell'incessante trasformazione delle

cose, altro non so, e non posso sapere. — Ma l'anima umana si ribellò in nome dei suoi ideali, per la santità delle sue lotte, per la sublimità delle sue sofferenze; non volle riconoscere che fosse una fantastica allucinazione quel mondo di fini, che le si presentava dinanzi con l'imperioso comando del dovere. Nell'infinita natura lo sforzo morale perdeva infatti ogni significato ed ogni valore: tutto accade fuori di noi, come in noi, per la necessità delle forze che ci urgono da ogni parte, e delle quali non siamo che una resultante determinata; non ha senso dire che dobbiamo tendere verso un ideale, che dobbiamo affaticarci a realizzarlo. Siam noi forse liberi di farlo? È forse in nostro potere introdurre nuovi fatti nell'ordine delle cose, cambiare la direzione degli aventi? La mia libera spontaneità non è che un sogno, non è che un sogno l'idea per la quale io vivo, che mi spinge ad elevarmi al di sopra di me, verso superiori forme d'esistenza. Ma se è tutto un'illusione il mondo del mio spirito, che cosa sarà mai la natura che solo attraverso la coscienza si rivela se non una doppia illusione?

Poichè il naturalismo era dunque insufficiente ad appagare le più profonde esigenze dell'anima, ed esso appariva come la sola costruzione che potesse darci l'intelletto in conformità ai suoi principî, si proclamò addirittura la bancarotta del metodo scientifico, come mezzo di penetrazione della realtà. E si chiamò la scienza davanti al tribunale della filosofia, e dopo un lungo processo di critica dei suoi procedimenti, la si condannò come falsificatrice della realtà vera, come un congegno di artifici buoni solo a farci manipolare l'esperienza, ad orientarci nel mondo, come un comodo macchinario per economizzare gli sforzi della mente, che ha senza dubbio un'utilità pratica, ma che ci allontana dalla realtà,



invece di condurci verso di essa. L'intelligenza, sentenziarono i giudici di questo tribunale filosofico, procede per astrazione: essa cerca attraverso il flusso dell'esperienza di fissare quegli elementi costanti che permettano di applicare il principio d'identità e di formare concetti stabili. Ora è chiaro che per ottenere ciò, deve trascurare l'aspetto variabile della realtà, deve metter da parte ciò che vi è di veramente individuale nell'attimo fuggente, quella fisonomia che non si ripete mai due volte alla stessa maniera. È perciò che la vita che è eterno svolgimento e creazione eterna di nuove forme concrete, le sfugge scappando attraverso le maglie della sua rete concettuale, per quanto essa cerchi d'intesserla più fitta. Il metodo scientifico inoltre mira a costruire un mondo di oggetti che sia uguale per tutti, e che ci serva così per intenderci nelle nostre relazioni sociali; deve perciò non solo astrarre dagli aspetti particolari delle singole cose, ma deve anche eliminare ciò che è proprio dei soggetti individuali: i loro sentimenti, le loro preferenze, le loro valutazioni variabili. In altri termini la scienza ci dà l'oggetto avulso dal soggetto conoscente; il che è un'altra astrazione, una mutilazione dell'esperienza concreta. Se essa dunque contiene in sè solo un lato dell'esperienza, come può pretendere di essere un'espressione della realtà nella sua completezza? Se per costruire un mondo che abbia un valore universale per tutti gli uomini, per darci un oggetto che possa essere egualmente da tutti pensato, prescinde dal soggetto e perciò lo ignora, come può erigersi a conoscenza filosofica? Non è forse il soggetto un aspetto essenziale della realtà, non è esso anzi ciò per cui la realtà acquista significato e valore di esistenza? Per ridare al mondo tutta la pienezza della sua realtà dobbiamo risalire a quella

forma d'esperienza primitiva, in cui non è ancora cominciato il lavorio dell'astrazione scientifica, in cui l'oggetto non è ancora staccato dal soggetto; dobbiamo ritornare a quell'atto immediato di coscienza nel quale cogliamo la nostra vita spirituale nel suo mobile flusso concreto con una diretta intuizione. Il naturalismo era condotto a conclusioni scettiche, perchè poneva la realtà fuori della coscienza e la rendeva perciò inaccessibile fin da principio, creando un'artificiosa barriera fra la nostra anima e le cose; ma se invece riflettiamo che della natura non rimane più nulla, ove si spogli di tutte le qualità e di tutte le relazioni che in essa pone lo spirito umano, vediamo subito che le cose obiettive si riducono in fondo a ciò che noi pensiamo di esse.

Così ragionando i nuovi filosofi sulle rovine del realismo scientifico hanno eretto i loro edifici idealistici, più o meno ingegnosi, più o meno coerenti, ma tutti viziati dal sofisma fondamentale: — La natura per esser conosciuta deve esser pensata, dunque non esiste se non come pensiero. — E in tal maniera tutti gli enimmi dell'universo sono eliminati con la massima disinvoltura: scompaiono tutti i problemi, perchè i due termini di essi, l'*io* e il mondo, sono assorbiti nell'atto del pensiero; e l'universo con tutte le sue distinzioni viene ad esser travolto nella vorticosa corrente di questi atti di pensiero, che si succedono l'uno all'altro in un continuo divenire, senza principio nè fine, senza capo nè coda. Che cosa son io? Che cosa è il mondo? Momenti fuggitivi di questo flusso incessante, di questa mobile fantasmagoria di sempre nuove apparizioni. Nella quale non si capisce perchè mai dovrebbe nascere la distinzione tra il soggetto e l'oggetto, perchè mai la natura dovrebbe apparire



come fuori dello spirito, perchè mai i vari soggetti dovrebbero sentirsi l'uno fuori dell'altro. Nulla si ripete, nulla persiste; ogni attimo è una nuova creazione; la permanenza delle cose e del nostro *io* individuale è una costruzione artificiosa dell'intelletto astratto. E sia pure; ma come è nato questo artificio, come è potuta nascere l'illusione della persistenza dove nulla permane? Se ogni momento è una creazione nuova, esso non deve saper nulla dei momenti anteriori: la possibilità del passato, della memoria è inesplicabile in questa teoria per la quale non esiste che il fuggitivo presente.

Il nuovo idealismo, per ciò che riguarda il problema dell'esistenza, dà una pseudosoluzione che, *mutatis mutandis*, equivale perfettamente a quella del naturalismo. Ancora una volta gli estremi si toccano; così per l'uno, come per l'altro infatti il processo del mondo è un fluire senza direzione determinata, un seguito di forme accidentali, che spuntano a caso ed a caso periscono nel vortice turbinoso del divenire universale: è un fare e un disfare, che si prosegue senza fine *ab aeterno*. E noi, poveri noi, facciamo le spese di questo gioco senza costrutto, del quale non sappiamo darci ragione. Perchè debbo io vivere? La domanda non ha senso per il nuovo idealista, che a rigore deve anche contestarvi l'uso del pronome personale *io*. Non sei tu, che vivi, egli vi dice, ma è l'atto eterno della coscienza che riveste per un attimo le tue spoglie e poi di nuovo le rigetta con alterna vicenda. E se vi arrischiate ad osservare che non riuscite a capire che cosa sia quell'attività di pensiero senza un *io* individuale che pensa, che è un assurdo un pensiero non pensato da nessuno, l'idealista vi guarderà con aria di compatimento, e impietosito di voi, secondo i canoni della sua

originalissima pedagogia, si degnerà di spiegarvi con una chiarezza di linguaggio da fare invidia al *pape Satàn, pape Satàn aleppe*, che voi e lui siete uno stesso atto di pensiero; e vi sepellirà sotto una declinazione completa di pronomi riflessivi dimostrandovi con acuta dialettica che l'*io* non è altro se non la rivelazione che l'atto del pensiero fa di sè, a sè, in sè, per sè. E chiuso in questo atto eterno che nulla ammette nè fuori, nè sopra di sè, proclamandosi solo ed assoluto creatore dell'esistenza, vi annuncierà con tono apocalittico tra folgori e nuvole di oscure parole: — Io sono il Signore Dio tuo, non avrai altro Dio avanti di me. —

Questa filosofia finisce per presentarsi con un colorito più o meno romantico e mistico. Ma, se alcuni dei nuovi filosofi (tipo Bergson) fanno aperta professione d'irrazionalismo, e dicono che l'Assoluto si rivela all'intuizione immediata anteriore ad ogni ragionamento; altri (e fra costoro sono gl'idealisti italiani a cui alludiamo) pretendono che l'eterno fluire, senza capo nè coda, sia la razionalità per eccellenza. Mentre gli uni insomma sostengono che per penetrare nell'intima e feconda attività spirituale che è la radice dell'essere, bisogna rifarsi indietro verso lo slancio vitale istintivo, anteriore alla nascita dell'intelligenza, al di qua di ogni distinzione; gli altri invece suppongono sopra l'intelletto astratto, una ragione di più alta potenza, capace di comprendere *l'universale nella sua piena concretezza*. Ritornano così ad Hegel, che al di sopra del ragionamento astratto, per il quale è legge non contraddirsi, poneva una dialettica più profonda per cui due concetti opposti si unificano in una sintesi superiore, l'essere, invece di escludere il non essere, amorosamente lo abbraccia (per servirmi di un'immagine del Croce) e da questo amplesso



nasce il divenire. Kant si era fermato davanti a certe contraddizioni che credeva di scoprire nell'esercizio metafisico dell'intelletto ed aveva fatto appello alla ragion pratica per elevarsi al cielo dell'assoluto; Hegel non si spaventa dell'assurdo, ma procede innanzi coraggiosamente; e poichè l'intelletto, coi suoi scrupoli logici, rifiuta di contraddirsi e s'impunta, dà di sprone all'alato cavallo della sua fantasia e inventa una logica nuova. Che sia logica, veramente lo dice lui e lo ripetono i suoi fedeli seguaci; ma a me e a tutti gli altri uomini che non sono hegeliani ha fatto sempre l'impressione d'una vertigine del pensiero, nella quale i concetti turbinano e si mescolano e rimescolano ad arbitrio, si succedono e si aggregano nelle più stravaganti combinazioni, secondo il ghiribizzo del filosofo; il quale non si crede per nulla obbligato a rispettare l'identità delle idee che formano ormai il comune patrimonio della nostra esperienza, ma le muta a suo piacimento e ne dà una nuova definizione per proprio uso e consumo, per rendere possibile il giuoco della sua dialettica. Bisogna vedere come Hegel ha manipolato la povera fisica e perfino la storia e la geografia, per apprezzare i miracolosi prodigi della logica nuova!

Veramente qualche nostro hegeliano (bontà sua) ha ormai lasciato in pace il mondo fisico, e si è rifugiato nelle sfere dello spirito. Qualche maligno ha detto che questa tattica non è priva di senso strategico: gli spropositi nelle scienze naturali si controllano più facilmente e risaltano con maggiore rilievo; nelle scienze dello spirito invece vi è un po' più di libertà, perchè la verificazione nei fenomeni spirituali non è tanto agevole; quindi in questo campo la fantasia può meglio sbizzarrirsi in arbitrarie combinazioni di concetti, o meglio di parole di no-

vissimo conio, che nascondono per lo più la mancanza d'idee precise.

Preso possesso così della realtà spirituale, come di oggetto di loro esclusiva competenza, i nuovi idealisti, armati della loro brava dialettica, hanno portato lo scompiglio nelle scienze dello spirito: arte, morale, diritto, economia, storia, religione, filosofia hanno perduto ogni preciso contenuto e vagano, meteore nebulose, nel vuoto spazio dei cervelli hegeliani, ora identificandosi ed ora distinguendosi; ed ora a coppie, ora a triadi, ora a quadriglie, secondo il gusto di chi dirige, ballano una strana danza, che somiglia assai ad una ridda infernale. Ma l'orgia dionisiaca è arrivata ormai a tal punto che ne è venuto fuori un groviglio inestricabile, del quale è rimasto scandalizzato perfino lo stesso corifeo. Ed egli ha alzato pubblicamente la sua voce di protesta: — Ma che confusione è la vostra? Adagio, signori, non andiamo troppo oltre! — Così Benedetto Croce che con la sua *Estetica* aveva aperto le danze idealistiche, ha trovato nella sua coscienza un residuo dell'antico buon senso per accorgersi delle aberrazioni a cui il metodo hegeliano aveva condotto il Gentile e i suoi scolari (1). Che cosa è l'arte? L'atto del pensiero! Che cosa è la religione? L'atto del pensiero! Che cosa è la storia? L'atto del pensiero! Che cosa è la pedagogia? L'atto del pensiero! Che cosa è il diritto? L'atto del pensiero! Che cosa siamo noi individui coscienti? L'atto del pensiero! Che cosa è la natura? L'atto del pensiero che rinnega se stesso e diventa passato! Che cosa è il male? Un bene passato che il presente atto di pensiero rinnega! Che cosa è

(1) Cfr. la polemica fra il Croce e il Gentile, nel periodico. *La Voce* di Firenze (dicembre 1913, gennaio 1914).



l'errore? Una verità passata! Che cosa è la pazzia? Proprio la stessa cosa del pensiero normale! Non accusa forse il pazzo di follia gli uomini cosiddetti ragionevoli? I poveri reclusi del manicomio si sono sentiti così in buona compagnia coi nuovi filosofi, che naturalmente nella loro teoria avevano dinanzi a sè come tipo di normalità il loro cervello. — Ma così, cari amici — ha detto il Croce — voi confondete tutto e sfondate l'uscio aperto: che ogni funzione dello spirito sia un momento attuale della coscienza, nessuno l'ha mai negato; e non era davvero necessario sciupar tanta carta per giungere a queste peregrine conclusioni! Quello che noi volevamo sapere è ciò che distingue l'arte dalla filosofia, la morale dal diritto, e via dicendo, perchè è un fatto che la nostra anima nelle varie funzioni non assume lo stesso atteggiamento. —

Così ha parlato la voce del buon senso per bocca di Benedetto Croce; ma in fondo l'idealismo dell'assoluta immanenza, ch'egli ha chiamato la filosofia dell'ineffabile, ma che meglio potrebbe dirsi la filosofia del vuoto, è una logica applicazione del suo metodo: il Gentile non ha fatto altro che trarre dalle premesse del Croce le ultime e necessarie conseguenze: egli, bisogna rendergli giustizia, è più coerente dell'autore della *Filosofia dello spirito*, e per questa sua ammirevole coerenza ci ha dato una riduzione all'assurdo di certo idealismo, della quale noi dobbiamo essergli grati. Perchè (egli ha veramente ragione), se l'idealismo vuol essere una filosofia coerente, non deve ammettere nulla fuori del momento attuale della coscienza: qualsiasi altro momento che si pensasse esistere di là da questo fuggitivo presente, sarebbe una realtà fuori della coscienza, e con ciò si tornerebbe al vecchio realismo. Se tutto è dunque in questo

attimo, la sua individualità è insieme la sua universalità, perchè esso racchiude in sè l'universo e nulla lascia fuori di sè; esso è intuizione ed è concetto, è arte e filosofia nel medesimo tempo. Dal punto di vista dell'assoluto idealismo non si giustifica insomma la distinzione crociana tra conoscenza dell'individuale e conoscenza dell'universale. Così pure non è più ammissibile la differenza fra attività teoretica e attività pratica; questa infatti ha solo significato, quando si ponga, nell'ipotesi realistica, un oggetto di fronte al soggetto, perchè in tal caso altro è riflettere in sè la natura delle cose senza portare in esse alcuna modificazione, altro è agire modificandole. Ma se non esiste che l'attività soggettiva, il suo fare è sempre della medesima specie, un'azione cioè che rimane nell'intimo della coscienza. E con la distinzione tra sentire e concepire, tra conoscere e agire, cade anche l'altra che è stata posta dal Croce fra l'attività economica utilitaria, che mira al bene particolare, e la volontà etica dell'universale, perchè questo, come abbiamo detto, s'identifica con il momento individuale dello spirito. E l'errore e il male non hanno più ragion d'esistere, una volta eliminato il dualismo tra soggetto ed oggetto, il momento attuale della coscienza è quello che è, cioè sempre vero; non si può dir mai che sia falso, perchè l'errore potrebbe solo consistere in una discordanza del pensiero da una realtà obiettiva, posta davanti a noi come un *quid* esteriore che dobbiamo cercar di comprendere. Per l'idealista invece un tal *quid* già bell'e fatto, che lo spirito debba riflettere, non esiste; l'essere si esaurisce nell'atto fuggevole della coscienza, il quale evidentemente è ciò che è in quel momento: ogni attimo del pensiero è tutta la verità, niente altro che la verità. Lo stesso si dica del male: questo



ha un senso solo se si pone dinanzi al soggetto un ideale, un modello obiettivo, col quale si possano confrontare le sue azioni, giudicandole buone o cattive secondo che si accordano o discordano da esso. Ma un tal modello non può essere ammesso dall'idealista, per il quale, di conseguenza, ogni azione dello spirito è quella che dev'essere, nè più, nè meno, quindi il bene assoluto. Il male, l'errore è il non essere, ciò che non esiste più, ciò che è passato, e perciò rinnegato dal momento attuale della coscienza. Così, nella filosofia del Gentile, ha sempre ragione chi pensa per ultimo. Sistema molto comodo e conciliativo per eccellenza, perchè ogni individuo può sempre affermare di esser nel vero. Chi glielo può infatti contestare? Uno che pensi dopo? Ma egli non si lascerà vincere per questo e ribatterà: — Tu hai pensato poc'anzi, ora penso io; tu sei passato, io sono presente; quindi tu hai torto ed ho ragione io. — Posto ciò, non si capisce perchè i nuovi filosofi si affannino a scrivere, invece di rimanersene beati nell'Olimpo del loro spirito divino: la verità è in ogni atto di pensiero, la verità si crea eternamente, non vi è nulla da imparare, non vi è nulla da insegnare, non vi è nulla che da un atto di pensiero si debba comunicare ad altri atti, o trasmettere per eredità: ogni individuo in ogni attimo fugace possiede la sua verità. In altri termini la filosofia è bell'e liquidata; o meglio, tornando a ragionare sul serio, dopo questa scorribanda nel campo della nuovissima dialettica, è liquidato l'idealismo assoluto e per opera dei suoi stessi seguaci, che ci hanno così risparmiato la fatica della critica, perchè si sono uccisi da se stessi.

A chi non vuol rimanere chiuso nel fuggevole momento del suo spirito; a chi sembra insostenibile il paradosso idealistico, che esso contenga tutta la

realtà; a chi fuori del suo pensiero ammette il pensiero di altri individui, non meno concreto del proprio e che non meno del proprio ha diritto all'esistenza, non rimane che far appello alla vecchia logichetta, della quale anche gli stessi hegeliani si servono per quel poco che ragionano, sebbene mostrino il più grande disprezzo per i principi d'identità e di non contraddizione. L'accusa di non darci tutta la realtà, ma solo frammetti astratti di essa, non toglie valore alla funzione dell'intelligenza, che se dalla sua limitatezza è costretta in pratica a considerare ora un aspetto ed ora un altro delle cose e dello spirito, non vuole con ciò separare questi aspetti, ma solo distinguerli per risalir poi al pensiero della loro unità in una legge, in un concetto superiore. Anche l'hegeliano, se vuole in qualche modo distinguere, deve astrarre un momento dall'altro dello spirito; il concetto della filosofia del Croce non è forse anch'esso astratto? La categoria « pensiero filosofico » non è rigorosamente universale, perchè v'è il momento dell'intuizione pura, al quale non si può applicare. Lo stesso si dica dell'azione morale rispetto all'attività economica. Per sfuggire alle astrazioni, data l'umana limitatezza del pensiero incapace di abbracciare con un solo atto tutte le possibili determinazioni della realtà, bisogna rinunciare alle distinzioni e perdersi nell'ineffabile unità del misticismo che è la morte della filosofia. Ma solo per un'illusione soggettiva potete credere di aver attinto in questa immediatezza vissuta la vera realtà concreta ed universale: e sfido io! Si fa presto a dire di essere in possesso di tutta la realtà nella sua pienezza, quando arbitrariamente si nega ogni esistenza fuori di quell'atto dello spirito. Esso è l'universo per voi che non ammettete nulla al di fuori, come potrei dire che è l'universo per me questa sala, se mi mettessi in mente che non vi è più nulla di là da queste pareti. Ma per noi che non riconosciamo questa pretesa solitudine dell'atto del pensiero, ogni momento d'una coscienza individuale, se vuol rimanere nella sua immediatezza, è un piccolissimo frammento dell'universo, la più povera delle astrazioni.



E allora ritorneremo al naturalismo e alle sue conclusioni scettiche? No. L'errore del naturalismo non sta nel fatto che esso si è servito dell'intelligenza e della logica comune; se si è trovato di fronte ad alcune pretese antinomie e si è arrestato davanti all'Inconoscibile, non è perchè ha rispettato i principi d'identità e di non contraddizione; ma bensì perchè ha voluto modellare lo spirito sullo schema del mondo fisico, ha preteso di costruire la vita della coscienza con quegli stessi elementi onde risulta la realtà materiale. Non è affatto vero che il metodo scientifico debba di necessità ignorare il soggetto, i suoi fini, i suoi valori. Ciò accade a colui che tien conto solo dell'esperienza fisica, e vale solo per un ramo di scienze, per quelle che studiano la natura. Ma non possiamo noi forse applicare alla nostra vita soggettiva, alle sue valutazioni, alle sue attività l'opera dell'intelligenza? E quale altro metodo terremo in questo studio, se non l'osservazione dei fatti ed il ragionamento? E non sarà questa pure scienza? La filosofia non deve cadere nell'errore del naturalismo, che riteneva solo degni di considerazione i fenomeni esteriori e faceva della coscienza una loro apparenza accessoria; ma non deve cadere neppure nell'opposto errore dell'idealismo che rinnega la natura. Per affermare la grandezza e la potenza dello spirito non abbiamo bisogno di creargli una tale solitudine dintorno: a noi basta che il nostro pensiero

non sia un mero accidente nel divenire delle cose, ma il termine a cui eternamente è rivolta l'attiva spontaneità che si agita nelle loro più intime fibre. Quando nel vivo e ferace fondo della natura noi leggeremo questa muta aspirazione alla coscienza, quando nelle secolari vicende dell'evoluzione cosmica vedremo l'oscuro travagliarsi dell'essere che attraverso le sue innumerevoli forme matura il germe della nostra umanità spirituale, allora noi comprenderemo come mai la coscienza possa cogliere in sè medesima il profondo significato delle cose. E scomparirà dai nostri occhi il pallido spettro dell'Inconoscibile, perchè nel nostro pensiero noi potremo legittimamente ricercare il segreto del mondo.

---

# VERSO IL NUOVO REALISMO (1)

Ritorniamo al realismo! È ormai tempo di metter fine alle chiacchierate, più o meno nebulose, che da un certo tempo in qua son venute in moda in Italia. Non vi è giovinetto che con una superficiale infarinatura di critica letteraria o storica o economica o giuridica non si creda in dovere di metter fuori il suo bravo sistema idealistico o per lo meno di proporre varianti a quelli degli autori più quotati in materia. È una vera epidemia che altri forse potrà salutare come un risveglio della coscienza filosofica in Italia, ma che a noi apparisce invece come un abbassamento del pensiero speculativo.

La ragione d'una tale decadenza deve ricercarsi nell'abbandono di quel sano metodo scientifico che i nuovi filosofi improvvisati si vantano di ripudiare ricantando pappagallescamente la canzoncina appresa dal Bergson o dal Croce, che la scienza non è organo di speculazione teoretica, senza darsi la briga di esaminare con la loro testa la fondatezza d'una tale asserzione. È così comodo fare a meno

(1) Già pubblicato nella « *Rivista pedagogica* » (gennaio 1915).

della ricerca scientifica! La matematica, la fisica, la biologia, la psicologia sperimentale richiedono capacità di ragionamento e attitudine all'osservazione concreta che non è facile trovare nella maggior parte degli uomini ed esigono sopratutto da chi voglia formarsi una cultura adeguata in tali discipline moltissima pazienza e lunghi anni di studio. Immaginarsi se i nostri giovincelli, poeti mancati per lo più e perciò critici di poesia, avvocati senza clienti e perciò teorici del diritto e dell'economia, digiuni di conoscenze filologiche e perciò filosofi del linguaggio, abbiano ingegno e voglia di dedicarsi a simili più serie fatiche!

La costruzione d'un sistema idealistico è invece un'impresa molto più agevole, che richiede solo una certa abilità nel combinare in un modo diverso dagli altri le vecchie categorie concettuali. Il metodo dialettico è un'*ars combinatoria* che, libera da ogni vincolo di rispetto ai dati dell'esperienza e ai principî della logica scientifica, può stabilire fra le idee identità, opposizioni o diversità a piacimento. Mettete in un sacco un certo numero di cartellini, nei quali siano scritte le parole: arte, conoscenza, economia, diritto, morale, storia, pedagogia, filosofia, religione, intuizione, concetto, individuale, universale, mediazione, immediatezza, e simili; rimescolateli ben bene ed estraetene poi a sorte due o tre o quattro per volta, secondo che vi aggrada; congiungete i termini così estratti in giudizi, per mezzo della copula è oppure *non è*, indifferentemente, secondo il ghiribizzo momentaneo del vostro cervello; condite il tutto con una salsa piccante di burbanzoso disprezzo verso quei mediocrissimi ingegni che prima di voi senza alcuna originalità hanno osato occuparsi di filosofia della religione, di storia della filosofia, di estetica, e cosi via;



avrete un perfetto sistema idealistico, degno di stare accanto ai più rinomati del genere. E chiusi nell'incantato castello delle vostre idee potrete resistere vittoriosamente agli assalti che vi venissero dai fatti dell'esperienza e dai princìpi del ragionamento in una maniera semplicissima: contro i primi direte che la filosofia è ricerca speculativa che sta al di sopra delle osservazioni empiriche e delle classificazioni naturalistiche; contro i secondi opporrete che la logica del pensiero nella sua vivente e concreta attualità non deve ubbidire alle leggi del ragionamento astratto.

Qualche esempio servirà meglio a dare un'idea dei vantaggi che offre il metodo nuovo Supponiamo che siano stati sorteggiati i cartellini: arte, conoscenza, individuale; potrete senz'altro stabilire la formula: l'arte è conoscenza dell'individuale. La vostra teoria urterà contro la comune esperienza degli uomini che nella funzione estetica han sempre sentito di assumere un atteggiamento spirituale diverso che nella funzione conoscitiva. Che importa? Voi sosterrete egualmente che ciò che il volgo classifica col nome di arte non è l'arte come deve essere intesa dal punto di vista speculativo; che l'universale illusione di rispecchiare qualcosa d'indipendente dalla propria attività mentale nella conoscenza deve essere superata nella teoria altamente filosofica dell'atto di pensiero che non conosce nulla di diverso da sè. E sfido chiunque a sloggiarvi dalle vostre inespugnabili trincee. Così voi potrete mettere insieme i concetti di economia e di diritto identificandoli, e se qualcuno saltasse su a dirvi che l'idea comune di diritto contiene altri elementi irreducibili alla semplice considerazione dell'utile, sarete sempre pronto a rispondere che l'idea pura di diritto, da voi scoperta, è la sola veramente filo-

sofica, che l'altra è uno pseudo-concetto. Chi avrà mai il potere d'impedirvi di battezzare col nome di diritto l'economia? Similmente chi potrà toglìervi il gusto d'identificare la pedagogia con la filosofia? Se qualcuno protesterà contro tale indentificazione, la risposta è già bella e fatta una volta per tutte: la pedagogia nella sua idea speculativa non ha nulla che vedere con quello che volgarmente s'intende con tale parola.

Il metodo dell'idealismo in fondo è l'arbitrio eretto a sistema. I nostri neo-hegeliani hanno un sacro orrore del razionalismo astratto che procedeva partendo da definizioni nominali; ma, se ben si osserva, il punto di partenza della loro dialettica, non è difficile scoprirvi una proposizione posta a principio arbitrariamente *more geometrico*. La forma è abilmente dissimulata, ma il metodo è il medesimo: la deduzione *a priori* delle conseguenze che scaturiscono da una pretesa verità assiomatica postulata gratuitamente. Spinoza scriveva: « *Per substantiam intelligo* », etc.; e similmente Croce stabilisce con un atto di autorità speculativa: « Per arte intendo la conoscenza dell'individuale ». « Per diritto intendo l'economia » e costruisce poi partendo da queste e altre simili proposizioni deduttivamente il suo sistema, la cui verità rimane così sospesa all'accettazione d'un postulato.

Il realismo, al quale noi vogliamo ritornare, si contrappone all'idealismo appunto per il suo metodo, che non ha nessuna pretesa di novità e di originalità, perchè è il vecchio metodo della scienza, tanto bistrattato dai nuovi filosofi, che hanno attribuito a sua manchevolezza, ciò che era invece dovuto alle sue false applicazioni. Esso non riconosce altre autorità in filosofia, che l'osservazione dei fatti e i principî del ragionamento, universalmente riconosciuti. Nega che al di sopra di questi vi sia una fonte d'ispirazione filosofica più alta e si oppone perciò a tutte le forme d'intuizionismo, di misticismo, di fideismo, come a tutti i tentativi di trascendere con una *superlogica* la logica comune. La filosofia non ha bisogno d'un metodo diverso da quello della scienza; ma dobbiamo intenderci, per non cadere negli errori del vecchio positivismo e del naturalismo. Scienza non è solo quella che studia i fenomeni fisici e li formula matematicamente, e non è affatto legittimo voler ricalcare su quel tipo tutta la realtà, con la pretesa che il mondo del nostro spirito debba rientrare per forza in quegli schemi, che abbiamo costruiti per rendere intelligibile un altro ordine di fatti. L'esperienza sensoriale non *è tutta* l'esperienza: vi son fenomeni nella nostra coscienza dei quali non possiamo negare la realtà. Una valutazione, morale o estetica, un sentimento di fede religiosa, l'esperienza d'una spontaneità attiva nel volere o della necessità del riconoscimento d'un principio logico, sono fatti altrettanto reali, quanto il cadere della pioggia, l'elevarsi del vapore acqueo, il rombo del tuono etc. Una filosofia, veramente degna di questo nome, deve dar ragione di tutti i fatti, deve fondarsi su l'esperienza nella sua integrità, non sopra un frammento di essa. Perciò noi respingiamo i tentativi di spiegare con le leggi meccaniche, vere sole per una parte dell'esperienza, tutta intera la realtà; perciò consideriamo come pessima metafisica quella che dalla varia combinazione degli elementi sensoriali crede di poter ricavare tutta la vita dello spirito nella sua inesauribile ricchezza.

Il realismo, come noi l'intendiamo, non rinnega i diritti del sentimento nelle sue varie manifestazioni, non rinnega i valori come sono vissuti dalla

coscienza nella sua immediatezza, ma ne tien conto nella sua visione generale dell' universo: li fa oggetto d'indagine scientifica per determinarne i caratteri e le esigenze proprie, e non ha affatto la pretesa di ridurre alle forme inferiori di vita le funzioni più alte dello spirito. Non rifugge per partito preso, come i dommatici idealisti, da qualsiasi spiegazione genetica, ma la restringe entro i suoi giusti confini. Riconoscendo che nello sviluppo degli esseri le nuove funzioni non scaturiscono dal nulla, ma si valgono degli organi e delle funzioni preesistenti come mezzi della loro realizzazione, ritiene legittima la ricerca degli elementi biologici attraverso i quali e coi quali la coscenza può solo giungere al suo pieno sviluppo. Ma nel medesimo tempo, valendosi della stessa analisi scientifica, mostra che il nuovo prodotto spirituale, se contiene in sè assimilati elementi di funzioni inferiori, ha qualcosa di specificamente nuovo che gli dà una fisonomia irreducibile.

Il realismo si distingue così dal naturalismo in quanto pone la coscienza come qualcosa di superiore al puro mondo naturale; ma d'altra parte si contrappone risolutamente a tutte quelle forme di spiritualismo idealistico che rinnegano la natura, affermando contro di esse che solo attraverso le condizioni fisiche si realizza la coscienza. L'anima non è riducibile a funzione corporea, ma del corpo non può fare a meno, perchè esso è uno strumento necessario della sua vita. Legittima è dunque ogni indagine che miri a mettere in rilievo queste condizioni fisiche necessarie al progressivo elevarsi della coscienza; e non solo legittima, ma anche indispensabile per una visione completa del mondo. Bisogna esser ciechi per non vedere come strettamente legate alle dure necessità biologiche e fisiche siano le più



alte manifestazioni della vita del nostro spirito! Non chiudendo gli occhi alla visione della realtà cruda potremo sperare una liberazione, ma solo cercando di sottomettere attraverso la conoscenza alla volontà umana le ribelli forze della natura.

Questa persiste in noi nel fondo oscuro del nostro essere, nella radice tenebrosa degl' istinti che s'impongono a noi con la potenza delle necessità vitali. Solo il neo-hegeliano, ipnotizzato dal bagliore della sua idea sistematica, può credere di essersi tolto l'incomodo, assorbendoli nell'atto del pensiero; ma in realtà egli ad ogni attimo della sua esistenza sperimenta questi limiti ineluttabili della sua attività spirituale, sente di non aver sempre il pieno possesso di tutto il campo attuale della sua coscienza, vede in esso emergere di tratto in tratto sensazioni, impulsi, immagini, che non hanno alcun legame con l'attività immediatamente anteriore del proprio spirito, e che egli è costretto a subire. Ma, ci si potrà forse opporre, la necessità di cui voi parlate è immanente allo stesso atto del pensiero, che ha per legge appunto di porsi eternamente sempre nuovi limiti; e noi ribattiamo alla nostra volta che il pensiero dovrebbe sempre in ogni caso aver consapevolezza di porre esso medesimo quei limiti, e sentire nello stesso tempo in sè la potenza di superarli in un momento posteriore. Invece pur troppo il limite delle forze naturali, dei bisogni fisici, delle necessità organiche rimane sempre lì, a dispetto dei nostri sforzi di eliminarlo, rimane come qualcosa che non si ha affatto coscienza di porre e di poter superare. E la scappatoia dell'attività spirituale che l'abbia creato *incoscientemente* non serve a nulla, perchè ricorrere all' *incosciente* è lo stesso che ammettere l'esistenza di qualche cosa di reale fuori della coscienza, facendo così

rientrare dalla finestra quella natura estranea al pensiero che si era cacciata dalla porta.

L'apparenza d'un dato imposto al nostro spirito dal di fuori è una semplice illusione, han sempre detto gl'idealisti. E sia pure, concediamo noi; dovete allora spiegarci come nasca questa illusione, senza ricorrere, come Berkeley, all'attività di Dio che produce nelle nostre anime, le rappresentazioni della materia, e che, per quanto spiritualizzata, è sempre un'azione reale, obiettiva, indipendente dall'atto del nostro pensiero, e perciò un realismo gnoseologico larvato; senza ricorrere con Fichte, Schelling, Hegel alla creazione incosciente della natura da parte dello spirito (anteriore all'atto della riflessione consapevole), che è in fondo anch'essa un'attività reale fuori del pensiero, e perciò un realismo gnoseologico dissimulato. Bisogna infatti distinguere l'idealismo metafisico, che è una soluzione del problema dell'essere, dall'idealismo gnoseologico, che è una soluzione del problema conoscitivo. Esiste un obietto reale fuori dell'atto di pensiero che lo conosce? Ecco il problema gnoseologico; ed è realista (rispetto a questo problema, s'intende) chiunque ammetta qualche cosa che esiste anche quando non è conosciuto. È realista, p. es., anche Platone che ammette le idee come oggetti reali fuori della mente che le contempla e ne ha la reminiscenza, sebbene egli sia il rappresentante tipico dell'idealismo metafisico. Che l'oggetto indipendente dall'atto di conoscenza sia concepito come qualcosa di materiale o di spirituale, come un atomo, come una monade o come un idea, è indifferente dal punto di vista del problema gnoseologico, che in tutti i casi è risolto affermativamente (1).

(1) Cfr. in proposito la lucida analisi del RANZOLI (*Il linguaggio dei filosofi*, pp. 58 e segg.).



Il vero idealismo gnoseologico non deve nulla porre fuori dell'atto del pensiero, non Dio, non l'idea, non l'attività incosciente dello spirito. Come spiegare dunque l'apparenza dell'esteriorità? I nostri neo-hegeliani si son trovati essi pure davanti a questo difficile scoglio sul quale è sempre naufragato l'idealismo, e hanno ricorso a sottili espedienti per cavarsi d'impaccio; ma non è necessario molto acume filosofico per accorgersi della vanità dei loro sforzi. Nel pensamento dell'esistenza, dal punto di vista dello spirito teoretico, dice il Croce, si avverte qualcosa che è come un'imposizione dal di fuori, di cui in pura gnoseologia non riesce di rendersi conto. Sembrerebbe perciò che non vi fosse altra via di uscita che di considerare l'esistenza come il riconoscimento d'un dato, che lo spirito non crea, ma trova, che non nasce dallo spirito, ma viene imposto. L'idealista naturalmente non può ammettere una tale imposizione dal di fuori, e vi spiega in questo modo la distinzione tra ciò che si afferma esistere in realtà e ciò che è pensato esistente solo nella coscienza. Lo spirito, pur essendo uno, può assumere due atteggiamenti diversi: il teoretico e il pratico; ora la divisione fra esistente e non esistente viene dalla funzione pratica; ed ecco come. Supponiamo di aver avuto un'intuizione qualsiasi: p. es., quella d'un paesaggio nell'atto che lo contemplavano realmente. In un momento posteriore, allontanati da quel luogo, può nascere in noi il desiderio di rivederlo: l'intuizione di questo nuovo stato d'animo è bensì sempre l'intuizione d'una realtà, ma d'una realtà che specificamente si distingue dalla prima. Quando riflettiamo su questo desiderio, che è una volizione, un atteggiamento pratico, lo distinguiamo dalla semplice contemplazione del luogo non accompagnata da desiderio. Nasce così

la differenza tra ciò che esiste effettivamente e ciò che è solo nel nostro desiderio, o, come si dice volgarmente, non è. E poichè una tale distinzione sorge, non dentro l'ambito del puro spirito teoretico, ma in rapporto ad un'altra sfera dello spirito, cioè alla pratica, il Croce crede di avere spiegato nella maniera più chiara perchè l'esistenza, rispetto alla forma teoretica, appaia come qualcosa di estraneo (1).

Senonchè noi non vediamo affatto la ragione perchè ciò che lo spirito apprende in rapporto ad un suo diverso atteggiamento debba apparire come dato dal di fuori. Che di questa imposizione estrinseca si abbia coscienza, sia pure illusoria, anche voi l'ammettete; ora dalla riflessione che qualcosa esista nella pura attività intuitiva, qualcos'altro nell'attività pratica non può nascere l'apparenza di un *quid* che esista fuori della nostra coscienza e indipendentemente da essa. Non si capisce perchè la coscienza che è sempre la medesima e presente così nell'atto del pensiero, come nell'atto del volere, per distinguere due suoi diversi momenti, debba proiettarne uno al di fuori e crearsi l'illusione di qualcosa che le sia imposto dall'esterno. Inoltre il ragionamento del Croce è fondato sopra uno schematismo psicologico che non corrisponde affatto alla vita reale del nostro spirito. Non vi è intuizione concreta che non sia accompagnata da un atteggiamento pratico, di attrazione o di repulsione, di amore o di odio, di gradimento o di sgradevolezza: la divisione tra le forme dello spirito, non bisogna dimenticarlo, è solo un artificio che può

(1) *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro*, Napoli, 1905, pp. 48 e segg.; *Filosofia della pratica*, Bari, 1909, pp. 184 e seg.



essere utile per comodità di studio, ma che non deve esser preso come fondamento d'una spiegazione. Lo spirito teorico puro è un mito. Ogni momento teoretico della coscienza è anche nella sua concretezza pratico, ogni conoscere è pure un volere; non si può dunque fare la distinzione tra ciò che esiste nell'attività pratica come momento della volontà e ciò che è intuito semplicemente senza essere voluto. Davanti a un oggetto reale io posso sentire una viva attrazione o ripugnanza, ma non per questo cesserà d'apparirmi reale. Come si può stabilire senz'altro l'equazione: *desiderato* = *non esistente*? E inversamente, noi abbiamo spesse volte chiarissima coscienza che un' immagine esiste solo nel nostro pensiero senza che essa sia oggetto di desiderio. Del resto è legittimo domandarsi: ciò che desideriamo ci apparisce inesistente perchè è desiderato, oppure al contrario è oggetto di desiderio appunto perchè abbiamo coscienza che non è attualmente reale? Se fosse vero quel che voi sostenete, cioè che non vi ha differenza tra l' idea e la realtà, fra l'immagine e la percezione effettiva, la prima dovrebbe egualmente appagarci come la seconda e l'insoddisfazione onde nasce il desiderio non avrebbe ragion d'essere. In tanto riesce in apparenza il giochetto di derivare dall'attività pratica in genere e dal desiderio in particolare la distinzione del non esistente dall'esistente, in quanto il desiderio presuppone logicamente la coscienza della diversità tra ciò che è percepito realmente e ciò che è solo immaginato. La pretesa spiegazione è quindi un circolo vizioso.

Nè più felice è il tentativo d'un altro dei nostri grandissimi neo-hegeliani, fondatore d'un idealismo, che egli ha chiamato attuale, perchè nulla ammette di esistente fuori dell'attimo vissuto della

coscienza, del pensiero attuale, presente, che si rinnova nella sua genesi eterna, senza principio nè fine. Questo atto di pensiero nel suo moto incessante si oltrepassa di continuo, e il momento attuale, concreto rinnega l'altro che l'ha preceduto e lo pone come diverso da sè. « La natura, dunque, considerata nella sua concreta realtà, è il *pensiero*, che il *pensiero* comincia a *pensare* come altro da sè: ovvero il *pensiero* fissato nella sua astrattezza ». (1) Abbiamo riferito le parole testuali per non guastarle e dare un esempio dello stile hegeliano, così gravido.... di *pensiero*. Similmente se poniamo di contro al nostro atto di pensiero quello d' un altro individuo è in fondo un momento di pensiero superato che il presente distingue da sè. Sicchè, in ultima analisi, la genesi della natura obiettiva e di altre coscienze poste illusoriamente fuori dell'atto del pensiero si riduce a quel medesimo processo di continuo superamento di sè, onde si genera il pensiero passato e perciò non più esistente, falso nella sua astrattezza. La verità, la realtà è il pensiero attuale, che riconosce l'errore e lo supera. Ma il nostro originalissimo hegeliano dimentica di spiegarci perchè e come mai allora noi distinguiamo i nostri pensieri passati, i nostri errori, dalle cose esterne; perchè e come mai al medesimo nostro passato si contrappone la coscienza degli altri individui. Spiegare tutte queste distinzioni insieme con un identico processo val quanto non spiegarne nessuna. Ciò che noi volevamo sapere è perchè consideriamo gli oggetti non solo fuori del momento attuale della nostra coscienza, ma anche esteriori

(1) Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* (*Annuario della Biblioteca filosofica*, Palermo, 1912, p. 31).



e indipendenti dal nostro pensiero passato; è questa l'apparenza, sia pure illusoria, di cui dovevate darci ragione, ed evidentemente non l'avete fatto e non potevate farlo con la vostra filosofia. Il pensiero potrebbe svolgersi eternamente e rinnovare sè medesimo senza bisogno di contrapporsi il limite esteriore delle cose, senza crearsi l'illusione (come voi la chiamate) di una pluralità di coscienze individuali, rimanendo nella sua intimità vissuta e distinguendosi solo in presente e passato. Il movimento del pensiero non esige affatto la formazione della natura. Ma lo hegeliano, messo così alle strette, vi sfugge trincerandosi in una delle solite equazioni poste arbitrariamente, *more geometrico: natura* = *pensiero passato* = *non essere* = *errore*. Ed è inutile protestare che la natura non s' identifica col pensiero passato. La natura, di cui parla l' idealista, non è la natura come è volgarmente intesa da noi, miseri mortali, ma è l'idea speculativa della natura. E bisogna star zitti, se non si vuole essere accusati di non capir niente, di essere rimasti alla filosofia anteriore a Kant e alla sua riforma copernicana, di bamboleggiare ancora col vecchissimo Platone.

Senonchè noi siamo abbastanza abituati alle insolenze dei futuristi della filosofia, per lasciarci troppo impressionare dall'accusa di passatismo. E ci ostiniamo ad asserire che non si può disconoscere l'esistenza delle cose indipendentemente dall'atto del pensiero senza rendere inesplicabili quei limiti che la nostra attività spirituale incontra nelle sue funzioni concrete. Questa risoluta affermazione e il ritorno al metodo scientifico sono i capisaldi del programma realistico che noi propugniamo come un ritorno alla serietà filosofica, programma nel quale possono concordare anche filosofi che dànno una

coscienza, del pensiero attuale, presente, che si rinnova nella sua genesi eterna, senza principio nè fine. Questo atto di pensiero nel suo moto incessante si oltrepassa di continuo, e il momento attuale, concreto rinnega l'altro che l'ha preceduto e lo pone come diverso da sè. « La natura, dunque, considerata nella sua concreta realtà, è il *pensiero*, che il *pensiero* comincia a *pensare* come altro da sè: ovvero il *pensiero* fissato nella sua astrattezza ». (1) Abbiamo riferito le parole testuali per non guastarle e dare un esempio dello stile hegeliano, così gravido.... di *pensiero*. Similmente se poniamo di contro al nostro atto di pensiero quello d'un altro individuo è in fondo un momento di pensiero superato che il presente distingue da sè. Sicchè, in ultima analisi, la genesi della natura obiettiva e di altre coscienze poste illusoriamente fuori dell'atto del pensiero si riduce a quel medesimo processo di continuo superamento di sè, onde si genera il pensiero passato e perciò non più esistente, falso nella sua astrattezza. La verità, la realtà è il pensiero attuale, che riconosce l'errore e lo supera. Ma il nostro originalissimo hegeliano dimentica di spiegarci perchè e come mai allora noi distinguiamo i nostri pensieri passati, i nostri errori, dalle cose esterne; perchè e come mai al medesimo nostro passato si contrappone la coscienza degli altri individui. Spiegare tutte queste distinzioni insieme con un identico processo val quanto non spiegarne nessuna. Ciò che noi volevamo sapere è perchè consideriamo gli oggetti non solo fuori del momento attuale della nostra coscienza, ma anche esteriori

(1) GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro* (*Annuario della Biblioteca filosofica*, Palermo, 1912, p. 31).



e indipendenti dal nostro pensiero passato; è questa l'apparenza, sia pure illusoria, di cui dovevate darci ragione, ed evidentemente non l'avete fatto e non potevate farlo con la vostra filosofia. Il pensiero potrebbe svolgersi eternamente e rinnovare sè medesimo senza bisogno di contrapporsi il limite esteriore delle cose, senza crearsi l'illusione (come voi la chiamate) di una pluralità di coscienze individuali, rimanendo nella sua intimità vissuta e distinguendosi solo in presente e passato. Il movimento del pensiero non esige affatto la formazione della natura. Ma lo hegeliano, messo così alle strette, vi sfugge trincerandosi in una delle solite equazioni poste arbitrariamente, *more geometrico: natura* = *pensiero passato* = *non essere* = *errore*. Ed è inutile protestare che la natura non s'identifica col pensiero passato. La natura, di cui parla l'idealista, non è la natura come è volgarmente intesa da noi, miseri mortali, ma è l'idea speculativa della natura. E bisogna star zitti, se non si vuole essere accusati di non capir niente, di essere rimasti alla filosofia anteriore a Kant e alla sua riforma copernicana, di bamboleggiare ancora col vecchissimo Platone.

Senonchè noi siamo abbastanza abituati alle insolenze dei futuristi della filosofia, per lasciarci troppo impressionare dall'accusa di passatismo. E ci ostiniamo ad asserire che non si può disconoscere l'esistenza delle cose indipendentemente dall'atto del pensiero senza rendere inesplicabili quei limiti che la nostra attività spirituale incontra nelle sue funzioni concrete. Questa risoluta affermazione e il ritorno al metodo scentifico sono i capisaldi del programma realistico che noi propugniamo come un ritorno alla serietà filosofica, programma nel quale possono concordare anche filosofi che dànno una

diversa soluzione del problema dell'essere (1). L'analisi scientifica e i concetti, che da essa risultano, non sono, secondo noi, destinati a soppiantare l'esperienza immediata che nella sua concretezza rimane insostituibile, ma hanno solo l'ufficio d'integrarla, e non possono perciò pretendere di avere, fuori del rapporto con essa, una sussistenza obiettiva. Bisogna guardarsi dall'erigere i risultati di queste analisi e i tipi concettuali che servono a riassumerli in altrettante entità esteriori al pensiero, come la vera realtà in contrapposto alle apparenze fenomeniche. Ciò che l'immediata esperienza del nostro spirito ci rivela, un sentimento, un'impressione fuggitiva è un momento della realtà, che nessuno schema di concetti può adeguare. La scienza può mettere in rilievo i legami di questo fatto con altri, può farcelo vedere in un contesto più largo di relazioni, ma non può e non deve pretendere di sostituirsi all'esperienza diretta e tanto meno di dichiararla illusoria ponendo al suo posto un'astrazione concettuale. Evitiamo di cadere nell'errore del vecchio intellettualismo.

Il movimento realistico si è già molto diffuso ancho fuori d'Italia e specialmente in Inghilterra e in America, dove reagisce al neo-hegelianismo e al pragmatismo, le correnti più in voga fino a poco tempo fa, riaffermando i diritti dell'analisi scientifica, l'esistenza extra-mentale degli oggetti, l'indipendenza della verità dal soggetto conoscente (1). Ma i realisti americani che traggono la loro ispirazione da Giorgio Moore e da Bertrando Russell, cioè dalla scuola platonizzante di Cambridge, hanno, secondo noi, il grave torto di non voler riconoscere quella parte di vero che c'era nel fondo delle dottrine idealistiche e pragmatistiche, e di lasciarsi troppo trascinare dal moto di reazione, inclinando verso una forma d'intellettualismo, che erige sul trono della realtà come esistenti in sè senza nessun necessario rapporto al pensiero, qualità e relazioni astratte, eternamente immobili, come le idee di Platone. Essi si fondano sulla teoria logico-matematica dell'esteriorità delle relazioni, svolta dal Russell, secondo la quale i termini non sono in alcun modo alterati dalla relazione stabilita fra di essi, sicchè una medesima entità può entrare a far parte di differenti complessi, come uno stesso individuo può avere relazioni diverse con altri, ed esser a un tempo padre, figliuolo, fratello, etc., pur restando sempre l'identico uomo. La conoscenza è anch'essa una relazione esterna: l'oggetto, quando è conosciuto, rimane quel medesimo oggetto (numericamente uno) che esiste fuori della relazione col soggetto. Ne segue che ogni cosa che noi percepiamo o immaginiamo esiste obiettivamente proprio come è presente alla nostra coscienza. Il nuovo realismo americano differisce dal realismo tradizionale in quanto non ammette che le cose esterne al pensiero siano differenti dalle idee presenti alla nostra co-

(1) In questa concezione del realismo come sintesi delle verità parziali contenute nell'eccessivo positivismo naturalistico e nell'idealismo assoluto son lieto di trovarmi in compagnia del valente collega Guido Della Valle. Cfr. in proposito il suo bel discorso: *El concepto realista de la vida*, Santiago de Chile, 1913.

(1) Russell, *The Problems of Philosophy*, London, Williams and Norgate; Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding, *The New Realism*, New Jork, The Macmillan Company, 1912.

scienza, cioè per il suo « monismo gnoseologico », che identifica l'oggetto reale con ciò che è a noi presente nell'atto della percezione. Il rosso che io percepisco in un certo momento non esiste solo in rapporto alla mia coscienza, ma è la stessa e identica qualità obiettiva, che esiste fuori di me. In questo punto il nuovo realismo americano si allontana dal Russell, il quale sostiene invece che gli oggetti fisici non s'identificano con i fatti che sono presenti nelle nostre percezioni. Del mondo della natura che esiste nello spazio e nel tempo possiamo solo avere una conoscenza indiretta, *per descrizione* (come egli la chiama), combinando insieme i dati sensibili e le relazioni universali, di cui abbiamo una diretta e immediata intuizione. L'insieme di queste idee eterne, concetti primitivi indefinibili e proposizioni indimostrabili, dalla cui varia combinazione risulta la logica matematica deducibile tutta *a priori,* costituisce il mondo degli universali, che *sono* fuori del tempo, dello spazio e della mente umana, sebbene non si possa dire che *esistano* nello stesso senso dei fatti particolari. La verità d'una proposizione matematica conserva il suo valore, il suo essere obiettivo, anche se non esiste alcun fatto che la verifichi nello spazio e nel tempo della nostra esperienza.

Secondo me, l'errore fondamentale del nuovo realismo americano è nel suo punto di partenza, cioè nella teoria dell'esteriorità delle relazioni, applicata al rapporto conoscitivo. Le relazioni sono esterne solo nella matematica, dove i termini possono esser posti l'uno accanto all'altro e uniti da un segno che simboleggia le loro relazioni senza modificarli in alcun modo. Il numero 8, p. es., deve sempre rimanere lo stesso numero in tutte le rela-



zioni in cui può esser posto con altri numeri: $8 \times 4$, $8+3$, $8-5$, $8>2$, etc. Ma se dal mondo delle astrazioni passiamo al regno della realtà concreta, è un fatto di comune esperienza che le cose sono soggette a cambiamenti fisici per l'azione di altre cose che stanno con esse in certi determinati rapporti. Si è giustamente osservato che il nuovo realismo non può dare una spiegazione adeguata del prodursi delle illusioni e delle allucinazioni, ognuna delle quali dovrebbe corrispondere ad oggetti esistenti fuori della coscienza proprio nello stesso modo in cui sono immaginati. Il nuovo realismo non può ricorrere all'azione fisiologica dell'organismo per spiegare l'illusione, perchè così facendo dovrebbe negare la sua dottrina dell'esteriorità delle relazioni: se l'oggetto apparisce in modo diverso secondo i differenti organismi coi quali entra in relazione, è chiaro che queste relazioni non sono esterne. L'apparenza illusoria è un fatto reale, ma solo in quel particolare contesto di relazioni psicofisiologiche; ed ogni altro dato sensibile è reale nello stesso senso; ma ammettere che questo rimanga identico, anche quando cambiano le relazioni, contraddice alle nostre più sicure esperienze. In quanto al problema degli universali poi, il nuovo realismo si trova davanti alle stesse difficoltà che agitarono l'anima di Platone e che furono già messe in rilievo da Aristotele. La dottrina delle esteriorità delle relazioni scava ancor più profondo l'abisso tra il mondo delle idee eterne e il mondo della percezione sensibile e fa del processo conoscitivo un incomprensibile mistero. Da un lato infatti abbiamo le relazioni universali, dall'altro le cose nel tempo e nello spazio, e inoltre esternamente così alle une, come alle altre la coscienza umana. Ora possiamo

domandarci: come e per qual miracolo mai è possibile l'unione dell'ideale e del reale che è necessaria per l'atto di conoscenza?

La difficoltà nasce dal porre l'ideale come qualcosa d'indifferente alla realtà, che rimarrebbe identica anche senza di esso, dal considerare il pensiero come un aggiunta accidentale all'esistenza, che si sarebbe svolta egualmente e avrebbe potuto continuare a svolgersi anche senza di essa. Ora, se è arbitrario ridurre tutto l'universo a pensiero, come fa l'idealista, è egualmente arbitrario considerare la coscienza come una cosa fra le altre cose, mettendola al medesimo livello degli oggetti fisici. La mente umana non potrebbe avere il diritto di ricostruire con le sue forme soggettive la realtà esteriore, se questa fosse completamente estranea ai fini dello spirito. Solo ove si ponga tra il pensiero e la realtà una relazione essenziale, e si consideri la coscienza come il termine a cui tende il processo cosmico, apparisce legittimo che il pensiero, come polo di convergenza dell'attività reale degli esseri, ne racchiuda in sè il profondo significato. La natura non esiste solo nello spirito, come affermano gl'idealisti; ma non vi ha dubbio che nella coscienza, in questo centro luminoso dell'universo, dobbiamo ricercare la chiave per intendere la ragione del processo cosmico, perchè in essa appunto ha il suo compimento finale la trasformazione evolutiva delle cose.

La conoscenza, interpretata da un tal punto di vista, non è passivo rispecchiamento d'una verità che sia bell'e fatta al di fuori di noi e alla quale il rapporto con il nostro pensiero non aggiunga, nè tolga nulla, secondo la teoria del nuovo realismo inglese ed americano; ma è un processo attivo per il quale la natura si eleva attraverso il nostro



spirito ad un grado superiore di verità, assumendo un valore che non aveva nella sua esistenza esterna. Il pragmatismo erra nell'affermare che la realtà è quale noi vogliamo farla per i nostri fini pratici; che siamo noi a plasmare secondo i nostri bisogni la fluida materia dell'esperienza obbediente al nostro potere; ed erra a sua volta l'idealismo quando asserisce che la natura è creata interamente dallo spirito e fuori di esso è nulla; ma guardiamoci dal cadere nell'eccesso opposto del nuovo realismo inglese ed americano che toglie alla nostra coscienza ogni efficacia nella costruzione della realtà. Non è vero che il nostro pensiero non conti per nulla, che riceviamo passivamente dal di fuori senza alterarli i contenuti, i principî, le idee, onde risulta il mondo obiettivo della nostra conoscenza. Siamo noi che con l'attività del nostro spirito continuiamo quel processo evolutivo che nella natura rimane incompiuto; siamo noi, che idealizzando le cose, facendole partecipare alla vita del nostro spirito, come strumenti della nostra volontà, come mezzi dei nostri fini, le eleviamo ad una potenza più alta.

Ma, potrebbe dirsi, questa trasfigurazione ideale della realtà, non è un'arbitraria falsificazione di essa? Lo sarebbe certamente se la natura fosse del tutto estranea ai fini dello spirito, se l'evolversi delle cose fosse un seguito di forme accidentali senza alcuna direzione determinata, un accadere senza meta, di cui il pensiero fosse una breve parentesi, destinata a chiudersi presto o tardi, dando luogo ad altre fuggitive parvenze. Ma una tale concezione, che solo un barocco naturalismo di pessima lega potrebbe mettere avanti, rende addirittura inesplicabile il processo della conoscenza e deve fare appello al miracolo per darci ragione della sua riuscita. Perchè è un fatto che noi conosciamo; è

domandarci: come e per qual miracolo mai è possibile l'unione dell'ideale e del reale che è necessaria per l'atto di conoscenza?

La difficoltà nasce dal porre l'ideale come qualcosa d'indifferente alla realtà, che rimarrebbe identica anche senza di esso, dal considerare il pensiero come un aggiunta accidentale all'esistenza, che si sarebbe svolta egualmente e avrebbe potuto continuare a svolgersi anche senza di essa. Ora, se è arbitrario ridurre tutto l'universo a pensiero, come fa l'idealista, è egualmente arbitrario considerare la coscienza come una cosa fra le altre cose, mettendola al medesimo livello degli oggetti fisici. La mente umana non potrebbe avere il diritto di ricostruire con le sue forme soggettive la realtà esteriore, se questa fosse completamente estranea ai fini dello spirito. Solo ove si ponga tra il pensiero e la realtà una relazione essenziale, e si consideri la coscienza come il termine a cui tende il processo cosmico, apparisce legittimo che il pensiero, come polo di convergenza dell'attività reale degli esseri, ne racchiuda in sè il profondo significato. La natura non esiste solo nello spirito, come affermano gl'idealisti; ma non vi ha dubbio che nella coscienza, in questo centro luminoso dell'universo, dobbiamo ricercare la chiave per intendere la ragione del processo cosmico, perchè in essa appunto ha il suo compimento finale la trasformazione evolutiva delle cose.

La conoscenza, interpretata da un tal punto di vista, non è passivo rispecchiamento d'una verità che sia bell'e fatta al di fuori di noi e alla quale il rapporto con il nostro pensiero non aggiunga, nè tolga nulla, secondo la teoria del nuovo realismo inglese ed americano; ma è un processo attivo per il quale la natura si eleva attraverso il nostro



spirito ad un grado superiore di verità, assumendo un valore che non aveva nella sua esistenza esterna. Il pragmatismo erra nell'affermare che la realtà è quale noi vogliamo farla per i nostri fini pratici; che siamo noi a plasmare secondo i nostri bisogni la fluida materia dell'esperienza obbediente al nostro potere; ed erra a sua volta l'idealismo quando asserisce che la natura è creata interamente dallo spirito e fuori di esso è nulla; ma guardiamoci dal cadere nell'eccesso opposto del nuovo realismo inglese ed americano che toglie alla nostra coscienza ogni efficacia nella costruzione della realtà. Non è vero che il nostro pensiero non conti per nulla, che riceviamo passivamente dal di fuori senza alterarli i contenuti, i principî, le idee, onde risulta il mondo obiettivo della nostra conoscenza. Siamo noi che con l'attività del nostro spirito continuiamo quel processo evolutivo che nella natura rimane incompiuto; siamo noi, che idealizzando le cose, facendole partecipare alla vita del nostro spirito, come strumenti della nostra volontà, come mezzi dei nostri fini, le eleviamo ad una potenza più alta.

Ma, potrebbe dirsi, questa trasfigurazione ideale della realtà, non è un'arbitraria falsificazione di essa? Lo sarebbe certamente se la natura fosse del tutto estranea ai fini dello spirito, se l'evolversi delle cose fosse un seguito di forme accidentali senza alcuna direzione determinata, un accadere senza meta, di cui il pensiero fosse una breve parentesi, destinata a chiudersi presto o tardi, dando luogo ad altre fuggitive parvenze. Ma una tale concezione, che solo un barocco naturalismo di pessima lega potrebbe mettere avanti, rende addirittura inesplicabile il processo della conoscenza e deve fare appello al miracolo per darci ragione della sua riuscita. Perchè è un fatto che noi conosciamo; è

un fatto che la nostra scienza riesce; è un fatto cioè che la natura non si ribella a quel processo d'idealizzazione a cui la sottoponiamo; che si mostra docile alle leggi della nostra ragione, e non disdegna di assumere le forme della nostra matematica. E se il pensiero fosse una cosa fra le altre, perchè mai queste dovrebbero rispondere alle sue esigenze? La stranezza del miracolo scompare invece se concepiamo il processo d' idealizzazione conoscitiva come un proseguimento del processo di evoluzione reale delle cose, se lo spirito è concepito come necessario compimento della natura. Idealizzazione e compimento che si continuano nella medesima direzione del processo naturale, secondo le stesse leggi ad esso immanenti; sicchè l'opera del nostro pensiero non è uno sforzo che fa violenza alle cose per adattarle ai bisogni subiettivi della mente umana, ma è uno svolgimento di quelle tendenze obiettive che sono nell'attività oscura degli esseri, inconsapevoli di sè medesime, ma pur obbedienti alle stesse norme della nostra ragione. Attraverso la conoscenza umana l'essere non è arbitrariamente manipolato, ma acquista un più pieno possesso di sè medesimo, svolgendo e rivelando il significato latente del suo tendere infinito, della sua storia eterna.

---

# La storiografia secondo il Croce [1]

Molto rumore si è fatto in questi ultimi tempi e si fa ancora in Italia intorno al metodo da seguire nella storia; e a giudicare da quel che si scrive in giornali e riviste parrebbe quasi che la patria nostra fosse stata finora soltanto una servile imitatrice della pedantesca erudizione germanica, e che il presente conflitto debba servire a sottrarci a questa schiavitù con l'inaugurazione d'un metodo nuovo nelle ricerche storiche e letterarie. Peccato che tutta codesta gente, che tanto ora si agita e scalmana, non si sia accorta prima di possedere nel proprio cervello le fosforiche scintille della fiamma purificatrice! Che se ci avessero dato prima quelle storie politiche, letterarie, economiche di puro stampo italiano, non ci sarebbe davvero bisogno di fondar nuove Riviste per delinearne... il programma.

Oh la manìa dei programmi, coi quali si crede di poter rinnovare il mondo! Un mio carissimo amico m'invitava tempo fa a collaborare per la parte filosofica a un ciclo di conferenze da tenersi

(1) Pubblicato ne *La Rassegna*, dicembre 1917.

in una delle più intellettuali città italiane per il rinnovamento della nostra cultura. Io ho risposto ringraziando dell'alto onore che mi si faceva scegliendomi a campione della grande impresa redentrice dell'italica filosofia; ma che davvero non vedevo la necessità di simile rinnovamento, perchè l'Italia s'era già rinnovata da un pezzo. Del resto, aggiungevo, non c'è bisogno di programmi: chi sa pensare con la sua testa, pensi; chi sa far la storia, la faccia. E lasciamo le chiacchiere, per carità di patria. Finiamola di dar questo indegno spettacolo ai nostri nemici, che se potessero assistervi dall'alto delle Alpi, dovrebbero ben sogghignare della nostra pretesa schiavitù di metodo e di pensiero. No, non è vero, possiamo dirlo con orgoglio, che nelle nostre università e fuori abbia finora imperato la microcefalica erudizione degli spulciatori di codici; no, non è vero che noi siamo stati solo pedissequi imitatori della cosiddetta filologia tedesca. Anche prima della guerra ho avuto maestri e colleghi geniali, che cogl'insegnamenti e cogli scritti hanno tenuto alto il prestigio della nostra cultura con impronta schiettamente italiana e han saputo contemperare la severità del pensiero con la freschezza dell'intuizione. Naturalmente, anche in Italia, come in tutte le nazioni, vi sono stati gl'idioti; ma non generalizziamo troppo! E i microcefali purtoppo rimangon tali con tutti i metodi e con tutti i programmi.

Il voler circondare la nostra cultura d'una muraglia cinese, per salvarne l'originale fisonomia, mi fa pensare a un ottimo professore, il quale ad un certo momento della sua vita non volle più leggere libri di altri filosofi, perchè temeva di guastarsi in testa l'originalità del suo sistema! Attraverso i varî secoli della nostra storia s'è più volte ripetuto



il ritornello elegiaco che lamentava la nostra servile imitazione degli stranieri. Ma questo motivo, che riecheggia, per esempio, nel *Primato* del Gioberti, s'ispira all'ingenua illusione che basti sottrarre uno spirito ad ogni estraneo influsso per farlo divenire addirittura un portento. Gl'imitatori non son tali per volontà deliberata, ma perchè non hanno sufficiente virtù di spontanea creazione. Se vi sono i cervelli, non dubitate che, pur ricevendo dal di fuori alcuni elementi, sapranno trasfigurarli nel loro vivo crogiolo in modo da non perdere l'individuale fisonomia del loro genio nazionale. Il Carducci rimase... carducciano anche dopo aver letto fra gli altri poeti lo Hugo e lo Heine. E lo stesso Gioberti, che rimproverava al Rosmini il soggettivismo kantiano, non s'accorse d'assimilare nel suo sistema alcuni elementi derivati dall'idealismo romantico tedesco. Il che non ha impedito affatto che il Rosmini e il Gioberti, avendo un proprio ingegno nativo, dessero alla loro filosofia un'impronta originale e italiana. Coraggio, dunque, apriamo tutte le porte e spalanchiamo le finestre all'aria che viene dal di fuori: se avremo buoni polmoni, non ci ammaleremo del malanno dell'imitazione straniera, ma porteremo il nostro nazionale contributo alla grande opera dell'arte e del pensiero.

E da un pezzo abbiamo cominciato. In filosofia il positivismo, lo spiritualismo e l'idealismo italiano, pur risentendo l'azione del pensiero francese, tedesco ed anglo-americano, non ne sono una passiva ripetizione, ma vi reagiscono con nuovi atteggiamenti. I nostri libri sono apprezzati, discussi e tradotti. Non siamo chiusi e ignorati nel nostro cantuccio di mondo, ma partecipiamo attivamente al moto della filosofia contemporanea. E a questo

movimento Benedetto Croce ha dato senza dubbio un impulso vigoroso: antico, ma leale avversario della filosofia crociana, contro la quale ho combattuto fin dal suo nascere e continuerò a combattere, debbo tuttavia riconoscerne il valore. Diam tregua per un momento ai nostri ardenti spiriti polemici, per ricordarci d'essere tutti italiani. E smettiamo di accusarci reciprocamente di non capire la filosofia: torneremo poi a divertirci con le innocenti schermaglie, quando sarà finita la guerra sul serio. E perciò che io disdegno di ricorrere ora alle armi velenose che la diffusa antipatia contro l'uomo per certe sue pose recenti e il disastroso ribasso delle azioni dell'idealismo di marca tedesca potrebbero facilmente acuirmi. Discuto, non polemizzo.

Il volume del Croce sulla storiografia (1), che svolge ed integra uno dei capitoli della sua *Logica* è, si può dire, il coronamento di tutta l'opera sua. Se si pensa che questo libro, nel quale si conchiude un movimento di pensiero, già iniziato dal Croce nel 1893 con la memoria *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, reagisce contro la degenerazione del metodo scientifico nel filologismo, si ha una prova di quel che sopra dicevo: cioè che l'Italia s'era già rinnovata da un pezzo nel campo degli studi storici e letterari. Il Croce, in fondo, non è che l'esponente d'uno stato generale degli animi verso la fine del secolo passato, e non era certo solo a combattere contro la pedanteria degli eruditi: la fortuna della sua *Estetica* è in gran parte dovuta a questa favorevole atmosfera spirituale, già pronta ad accoglierla. Mi basti qui ricordare, fra i molti, la veneranda figura di Pasquale

(1) *Teoria e storia della Storiografia*, Bari, Laterza, 1917.



Villari, nelle cui opere è fama che un pedantissimo collega andasse cercando col lanternino gli errori di date e di documentazioni!

In quella prima memoria il Croce considerava la storia e l'arte in senso stretto come due specie del genere dell'arte intesa in un significato più vasto, come intuizione dell'individuale concreto. Se questo è rappresentato come puramente possibile, si ha l'arte in senso stretto; se è concepito come reale, si ha la storia. Ma il Croce non è rimasto fermo in questa divisione, fatta per subordinazione e coordinazione di concetti secondo la logica tradizionale, che egli, come è noto, ora ripudia ispirandosi alla dialettica hegeliana. Non possiamo nel breve giro d'una recensione seguire lo svolgimento del suo pensiero attraverso l'*Estetica* e la prima e la seconda edizione della sua *Logica* (1909), dove per la prima volta apparisce la tesi dell'identità della storia con la filosofia, che è il motivo fondamentale di questa sua *Teoria e storia della storiografia*. Nella quale un critico superficiale potrebbe forse notare che la *teoria* è trattata in una prima parte e la *storia* in una seconda; ma il Croce sarebbe pronto a rispondergli che questa è solo una divisione *pratica*, la quale *speculativamente* non ha valore. Non si adombrino dunque subito i filosofi da un lato e gli storici dall'altro, per questa confusione di territorio: il Croce, non ostanti i suoi paradossi teorici, è un uomo molto pratico, ed è perciò ben lontano dal negare una certa divisione di lavoro.

Cerchiamo d'intendere il significato di questa identificazione della storia con la filosofia. Secondo il realismo, che è il punto di vista comune, i *fatti* esisterebbero fuori della coscienza umana nella loro obiettiva realtà, e noi dovremmo cercare di rico-

struirli quali sono in sè stessi indipendentemente dal nostro spirito L'idealismo nega una tale esteriorità e indipendenza: fuori della coscienza non c'è nulla. Le cose esistono solo in quanto ce le rappresentiamo e le concepiamo. Si badi, però, che quando i neo-hegeliani parlano di Spirito, intendono non questa o quell'anima particolare e limitata, bensì una Coscienza, un Pensiero Universale, di cui le nostre vite psichiche non sono che varî aspetti o momenti. È questo il significato dell'iniziale maiuscola. Sicchè scomparendo questo o quell'individuo empirico non viene ad annullarsi il mondo; esso sopravvive come pensiero di quella Coscienza più vasta che non muore mai del tutto, ma si rinnova eternamente in un continuo processo di sviluppo. Lo Spirito dunque, che s'identifica per i neo-hegeliani con tutta la realtà, non esiste se non nel suo svolgimento, nella sua storia perenne. Non c'è un mondo, una verità immutabile fuori di noi, che dobbiamo sforzarci di penetrare; ma così l'uno come l'altra esistono solo nella nostra coscienza e si svolgono con essa. Lo Spirito, in quanto riflette su se medesimo e coglie nella sua viva attività il suo svolgimento, ha consapevolezza del suo processo. E questo pensiero che perennemente si svolge è ad un tempo storia e filosofia, perchè racchiude in sè la piena concretezza dei fatti immediatamente vissuti e li guarda insieme nel contesto universale dello Spirito. In ogni attimo vive il Tutto.

Generalmente si concepisce la conoscenza storica come diversa dalla filosofica, perchè si pone da un lato il complesso dei fatti empirici bruti e dall'altro il sistema delle idee. Donde il concetto d'una storia degli avvenimenti grezzi, per così dire, alla quale si verrebbe poi ad aggiungere, come soprastruttura, la visione del loro insieme, l'idea del disegno ideale



che li collega, cioè la cosiddetta filosofia della storia. Ma questa separazione artificiosa deriva dal pregiudizio della trascendenza, che da Platone in poi inquina la corrente del pensiero umano; cioè dal concepire l'idea universale separata dal fatto individuale. E l'errore platonico fu ereditario dalla filosofia cristiana, che pose la Mente Divina fuori dalla nostra coscienza e dal mondo dei fatti, che dirigerebbe dall'esterno con la sua Provvidenza. Il naturalismo, mentre s'illudeva d'eliminare la trascendenza, la conservava in sè sott'altra forma e con mutato nome: l'ordine delle verità eterne si cangia col positivismo nell'ordine delle leggi necessarie; Dio si trasforma nella Natura, ma rimane sempre qualcosa di separato dalla coscienza umana e del suo sviluppo. Ora questi sistemi immutabili di idee o di leggi, appunto perchè immutabili sono la negazione della storia. E la filosofia, che si pone per oggetto queste immobili entità, non è conoscenza della vera realtà, ma solo di astratte finzioni.

Il neo-hegelianismo italiano si propone di purificare il pensiero di qualsiasi residuo, anche larvato, di *trascendenza:* fuori del nostro Spirito non c'è nulla: tutta la realtà è in esso *immanente.* Il vecchio Dio discende dall'alto del suo cielo sublime e s'identifica con la stessa attività dell'umana coscienza; non è un Essere perfetto ed immutabile fuori della nostra storia, ma vive e si realizza appunto in questo inesauribile processo, il quale è eterno svolgimento progressivo, non nel senso che si approssimi di grado in grado a un ideale già fisso nella Mente Divina, o che ne realizzi man mano il disegno già stabilito, secondo la vecchia concezione teologica della filosofia della storia; bensì nel senso che ogni suo momento conserva il precedente, supe-

randolo in una vita più piena. E poichè non esiste un fine esterno alla storia come termine prefisso da raggiungere, non ha senso parlare di decadenza, di regresso, di male: ogni fase dello Spirito è la realtà quale dev'essere in quel momento, cioè sempre bene. Solo quando l'abbiamo oltrepassato, lo giudichiamo un male; ma se parlassimo esattamente, dovremmo dire che è un bene minore rispetto a quello che abbiamo raggiunto. Sicchè ogni fatto trova la sua giustificazione dialettica come momento necessario dello svolgimento.

Se la filosofia ha dunque per oggetto, come la storia, con la quale s'identifica, la conoscenza dello Spirito nel suo svolgimento concreto, non c'è un problema unico, fondamentale, che essa debba proporsi di risolvere, appunto perchè non esiste un sistema di verità definitiva che il pensiero trovi fuori di sè e che debba sforzarsi di penetrare. In ogni momento sorgono nuovi problemi: la filosofia è perciò essenzialmente storica. E la storia alla sua volta è sempre filosofica, perchè in ogni fatto, se è pienamente concepito e compreso, è la visione dell'universo.

Da quel che abbiamo detto scaturisce un'altra conseguenza importantissima: la vera storia è sempre contemporanea, cioè dei fatti che sono vissuti attualmente nella nostra coscienza. La realtà concreta, come abbiamo spiegato, è per l'idealismo solo ciò che lo spirito intuisce e pensa in ogni suo momento. I fatti esistono dunque solo in questa loro *presenza* allo Spirito. Possiamo fare la storia del passato, solo in quanto siamo capaci di riviverlo, di averne l'intuizione concreta; cioè solo in quanto il passato diviene presente, attuale, contemporaneo. E questa viva rievocazione suppone un vivo interesse che ci muova. La storia non è nel racconto o nel documento, che sono puri segni mnemonici esteriori, e



non deriva da essi la sua verità. Non c'è prima il documento, la testimonianza, e poi la storia; ma viceversa prima c'è la storia reale, la coscienza vissuta che lo Spirito ha di sè medesimo, e poi viene il complesso dei segni esterni, a cui gli uomini ricorrono per facilitarne in seguito la rievocazione. Questi fossili della storia, questi residui esterni, se non son capaci di risuscitare in noi la viva storia dello Spirito, che simboleggiano; se rimangono notizie brute, indeterminate, possono costituire ciò che il Croce chiama *cronaca* (usando questo termine in un senso diverso dall'ordinario), ma non assurgono alla concreta verità della storia. È vano sperare questa verità dalla critica esterna delle testimonianze; essa può solo venirci dall'intima verificazione, che lo Spirito compie nel rivivere il fatto. Una storia della pittura, p. es., che si risolvesse in una serie di pittori e di aneddoti biografici, e in un elenco di soggetti, sarebbe una cronaca, non una storia, perchè mancherebbe l'intuizione concreta dei quadri.

Anche dal poco che ho potuto riferire apparisce in maniera evidente che la teoria crociana, come del resto tutte le deduzioni aprioristiche dei nostri neo-hegeliani, è una catena sospesa all'uncino di un postulato, arbitrariamente posto da principio: rompete quell'uncino, e vedrete cascar giù l'intera catena. È un magnifico edificio dalle superbe linee architettoniche, ma poggiato sopra l'arena. Se non vi lasciate sedurre dalla grandiosità dell'insieme e dalla ricchezza, veramente ammirevole, dei particolari, ma guardate sotto, scoprite subito i piedi d'argilla del colosso. E il fondamento assai fragile di tutta la trattazione è il principio dell'assoluto idealismo, che nulla ammette di reale fuori dell'attualità del nostro pensiero; è quello Spirito Uni-

versale, di cui le nostre coscienze non sarebbero che varî aspetti o momenti. Io non posso qui ripetere l'ampia discussione che ho fatto più volte, e ultimamente nel mio libro *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, (1) di quel postulato; mi basti solo osservare che l'ipotesi d'una Coscienza unica, d'un solo Pensiero, che includerebbe in sè tutte le nostre anime insieme col mondo da esse intuito e concepito, non rispecchia affatto la realtà della nostra umana esperienza. Ciascuno di noi non può direttamente penetrare nel pensiero altrui: il Croce, p. es., esiste certo, indipendentemente dall'idea che io ne ho mentre scrivo, come processo di coscienza: ma quale sia in questo momento la sua vita spirituale, che cosa egli senta, concepisca, voglia nella sua storia viva, io non so davvero. Ed anche se mi fosse vicino e stesse zitto e non lasciasse trasparire dal viso il tumulto della sua anima, invano mi sforzerei di penetrarlo: potrei solo astrattamente esser certo che egli ha coscienza di qualcosa, senza riuscire a determinarlo. Ora, se fossimo veramente parte d'*uno* Spirito Universale, se formassimo *una* Coscienza, se fosse *unico* l'atto consapevole del Pensiero che pensa in tutti, dovremmo cogliere i processi coscienti dell'anima altrui con quella stessa immediatezza con cui viviamo la nostra. In realtà, non c'è un solo spirito che tutto includa in ogni attimo della sua vita, ma una pluralità irreducibile di coscienze con l'iniziale minuscola. E ciascuna conosce l'altra solo indirettamente, attraverso i segni esteriori. Nessuno sforzo dialettico potrà mai eliminare questa este-

(1) Napoli, F. Perrella, 1917. È in corso di stampa la 2ª edizione.



riorità. Ogni atto di pensiero, come noi lo sperimentiamo, lascia sempre fuori di sè altri innumerevoli atti di coscienza. Non c'è un'unica storia, un solo processo d'uno Spirito Universale, ma lo svolgersi simultaneo di diverse storie, di civiltà diverse, che talvolta s'ignorano a vicenda. Diremo che quelle storie non esistono fuori di noi in concreto, solo perchè non le conosciamo e non ci riesce di riviverle? Ma i cinesi potrebbero dire lo stesso della nostra.

Similmente non ha senso parlare d'uno Spirito Universale, che s'impersoni nelle varie coscienze successive. Se fosse *uno* il Pensiero che pensa nelle diverse fasi storiche dell'umanità, ciuscuno dovrebbe poter rievocare nell'intimità della propria coscienza ciò che Dante intuì e pensò, allo stesso modo che ricorda i fatti della sua vita passata, senza aver bisogno di ricorrere ai manoscritti. E potremo anche mandare a quel paese la filologia! Il Croce afferma che i segni esteriori (racconti, documenti, ecc.) sono come le note d'un diario, a cui ricorriamo per aiutare la nostra memoria; ma non s'accorge che il confronto non regge. Nel caso della coscienza individuale di ciascuno di noi, le note sono un semplice aiuto pratico, ma non assolutamente indispensabile; e perciò se ne può fare anche a meno. Invece il nipote non può *affatto* rievocare la vita del suo bisnonno, se non ne legge o ne ode il racconto. Nel primo caso c'è la continuità della coscienza nel suo sviluppo, e perciò appunto si può parlare d'un solo spirito; nel secondo caso invece quella continuità tra i due processi coscienti non esiste, ed è un arbitrio speculativo considerare il bisnonno e il nipote come momenti d'uno stesso Spirito.

Rivivere la storia passata degli altri uomini, o

anche quella presente che cade furi della nostra diretta esperienza, non possiamo dunque se non attraverso i segni esteriori (narrazioni, documenti, ecc.); e ciò vale non soltanto per le notizie accessorie, quale è (per servirmi d'un esempio del Croce) la data del carme foscoliano *I sepolcri*, ma anche per ciò che vi ha di essenziale in esso, per il complesso delle intuizioni che lo costituiscono. I poetici fantasmi del Foscolo rivivono in noi solo attraverso i segni tipografici del libro che abbiamo davanti, la cui verità è in fondo documentata, come tutte le altre notizie, per testimonianza esterna. E la sua certezza è perciò del medesimo grado di quella che riguarda le notizie biografiche, ed è ottenuta con lo stesso metodo, che è in fondo il tanto disprezzato metodo scientifico, del quale anche il Croce si serve ottimamente (in sede pratica... s'intende), ed è perciò ottimo storico. Anche lui s'è perfino umilmente abbassato a ricercare le fonti dei poeti italiani dal 1860 al 1900. Nelle ricerche storiche egli fa il contrario di padre Zappata: predica male, ma razzola bene.

Predica malissimo, p. es., quando, per porre al di sopra delle notizie attestate il presente rivivere dell' intuizione spirituale, domanda con la massima ingenuità: « Come mai potrebbe essere incerto ciò che è un presente produrre del nostro spirito? » Si può dubitare della data in cui fu scritto il carme foscoliano, non della sua verità, che è nella sua presenza al nostro concreto pensiero. E sfido io! Quello che io vivo e intuisco è certamente reale, è sempre un fatto storico come momento del processo della mia coscienza. Anche il più fantastico dei miei sogni è vero in questo senso. È un fatto storico che io, avendo sotto gli occhi il libro, sento in me risonare la pittrice melodia del verso. Che questo



si *produca* nel mio spirito non c'è dubbio. E se vi contentate di questa storia, nessuno potrà certo contestarvela. E ogni individuo in questo senso ha la sua storia vissuta, e tutte sono egualmente vere. C'è forse alcuno che non intuisca e pensi? Qualunque impressione o idea suscitino i segni tipografici del carme, anche se è un anormale delirio, è storia indubitabile. E non avete il diritto di dire che la vostra conoscenza storica dei *Sepolcri* è la vera, e non piuttosto quell'altra. Per tale via si giunge alle estreme conseguenze dell'arbitrario soggettivismo, da cui non si esce se non per mezzo della critica scientifica.

Come giudicherete infatti se l'intuizione del vostro spirito in quel momento è un *produrre* o un *riprodurre?* Che il fatto attualmente presente al vostro pensiero sia, oltre che nella storia del vostro spirito individuale, anche in altre coscienze, e sia stato presente ad altri spiriti nel passato, la sola presenza attuale di esso alla vostra anima non garantisce di certo. E per assicurarvene dovete ricorrere alle notizie attestate e al vilipeso metodo scientifico.

---

# INDICE

# INDICE

# BIBLIOTECA RARA

**Testi e documenti di Letteratura d'Arte e di Storia**

raccolti da ACHILLE PELLIZZARI

*I criteri che informano questa importante raccolta furono ampiamente spiegati dall'insigne Studioso che la dirige, nell'Avvertenza da lui premessa al primo volumetto che noi ne pubblicammo. Riferiamo qui le parole con le quali egli stesso ne discorreva al pubblico:*

*« Accanto alle inezie onde gli spensierati si piacciono « di adornare le loro bacheche, son pur i fatti e le opere « degne di nota e di esame per gli indagatori delle vicende « antiche e recenti di nostra storia, per coloro ai quali « sembri necessario poggiare la valutazione e la critica « su quella documentazione storica che sola può porgere « agli studiosi gli elementi primi (sarebbe ozioso discu- « tere se i piú o i men nobili) della conoscenza e del « giudizio. E una parte di codesti fatti e di codeste opere « o sono sfuggiti casualmente alle indagini dei ricerca- « tori, o son presto caduti in un immeritato oblio, o « son tali che gli ideatori e i compilatori delle grandi « collezioni storiche e letterarie non sanno o non pos- « sono accoglierli nelle loro sillogi monumentali. Ricer-*

«carli, riporli in luce, illustrarli, restituirli insomma al «facile e libero uso degli studiosi, mi parve fosse im- «presa non inutile e non vile, purché uno spirito vigile «ed equanime attendesse ad evitare che la collezione «cosí ideata degenerasse da un lato in una incomposta «accozzaglia di materiale puramente erudito, e dall'al- «tro in una superficiale raccolta di aneddoti, forse pia- «cevoli, e di varietá sicuramente insignificanti».

*L'elenco dei volumetti giá pubblicati dimostra con quanta sapienza codesti criteri sieno stati tradotti in atto. Per l'ordinamento tipografico della Raccolta ci parve opportuno distribuire i volumetti in serie di venti ciascuno, dando per ogni serie un volume di «Indici» diligentemente compilati, in modo da rendere pratico e rapido a chiunque l'uso della Raccolta, che diverrá in breve uno dei piú notevoli strumenti di consultazione per gli studiosi.*

*Le penose condizioni del mercato librario ci hanno costretti ad aumentare i prezzi dei singoli volumetti, i quali, dal primo novembre 1919 in poi, costano L. 1,25 se scempi, e L. 2, o 3, o 4, se doppi, tripli o quadrupli, ecc. Tuttavia manteniamo gli abbonamenti a prezzi ridotti, per le serie complete, avvertendo che ogni serie conterrá venti volumetti semplici o un numero equivalente di volumi doppi, che si pubblicheranno all'incirca mensilmente, e verranno inviati a spese nostre ai signori abbonati. I quali avranno anche un notevole vantaggio sul prezzo della serie, che agli abbonati sará ceduta al prezzo di* **L. 18.**

*Si avverta anche che la tiratura della «Biblioteca rara» è limitata strettamente a 1100 copie, delle quali soltanto 1000 sono messe in commercio.*

Per abbonarsi alla seconda serie, inviare cartolina



vaglia di L. 18 alla Societá Editrice Francesco **Perrella,** Galleria Principe di Napoli, n°. 16 — Napoli. *Possiamo preannunziare ch'essa conterrá volumi curati da Antonio Aliotta, da G. A. Borgese, da Filippo Crispolti, da Francesco Flamini, da Giuseppe Lesca, da Attilio Momigliano, da Achille Pellizzari, da Giovanni Rabizzani.*

Senza nostro impegno, e solo fino all'esaurimento dell'edizione, cediamo tutta la prima serie a coloro che si abbonino alla **seconda**, per lo stesso prezzo, di L. **18.** *Chi ci invierá L. 36, sará abbonato a tutta la seconda serie, e riceverá immediatamente i venti numeri della prima.*

---